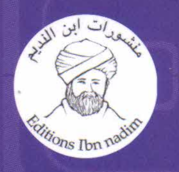




د. وسام حسين جاسم العبيدي

صورة المجنون في المتخيل العربي

منذ العصر الجاهلي حتى القرن الخامس الهجري

ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون



د. وسام حسين جاسم العبيدي

أكاديمي من العراق.

هذا الكتاب

تشغل الدراسات الثقافية - القائمة على تفكيك الصورة النمطية وتمثّلاتها في النصوص بوصفها المرآة التي ينعكس فيها الفكر - اهتمامًا مُلفتاً سواء أكان في الدرس الأكاديمي أم في خارج إطاره؛ لما تقتضيه أدواتها المعرفية من إعادة النظر في مجمل البنية الثقافية، ومن ثمّ فحص مكوّناتها بدءًا باللغة وانتهاءً بمختلف أجناس الخطاب الثقافي، كذلك لما توليه من أهمية اقتضتها في تسليط الضوء المعرفي على أجزاء مُقتطعة من تراثنا الثقافي العريق انحسرَ عنها الاهتمام وتراكم إيغالاً في التهميش، إلى الحدّ الذي جعل مثل هذه الخطابات ممسوحة من الذاكرة الجمعيّة، بوصفها نفايات الذاكرة التي يجب طردُها مركزيًا عبر قنوات ثقافية تُحاول إعادة تدويرها لأغراض تمّ التواطؤ عليها بطريقة شبه منهجيّة، ولعلّ الصورة النمطية التي حيكت للمجنون في المتخيَّل العربي منذ العصر الجاهلي وإلى نهاية القرن الخامس الهجري، خيرُ دليل على ما قُلناه من تنميط مقصود لهذه الفئة (وهم المجانين) إذ تنبري جملةً من المُوجِّهات العَقَدية والتاريخية والاجتماعية والنفسية لتغزِلَ - مُجتمعةً - تلك الصورة المُخيفة المُتغوِّلة لفئة من الناس أصيبوا في عقولهم لأسباب يعود أكثرها إلى العوامل الخارجية المُحيطة بالمجنون، بدليل اتّصاف بعضِهم بالحكمة والدهاء وروح الفكاهة فضلاً عن براعة بعضهم في نظم الشعر، ممّا يدلّ على اقتدارهم الواضح على الإمساك بزمام عقولهم. إلا أنّ المركزيّة العقليّة أبعدتهم عن دائرة الاهتمام لكون أكثرهم ممّن يُجابه السُلطة بخطابه الثقافي ومن ثمّ يُعرّي المؤسسة السلطوية ومن ثمّ الثقافية التي تُعضّد الحاكم وتُسوّغ له كلّ ما يقوم به من أعمال. وفي الختام لا أريد دفع المتلقّي إلى قراءة هذا الكتاب بقدر ما أطلب منه الوقوف لإنصاف فئة من المثقّفين الذين أُسكت صوتُهم، وأريد لهم أن يُربّتوا على أكتاف المؤسسة المُنتجة لخطاب التفحيل ثقافيًا وكهنوتيًا واجتماعيًا وسلطويًا، ولكنّهم أثبتوا عبر خطابهم بشتّى أجناسه الأدبية أنّهم ذاتٌ لها ما للآخرين من حقوق، بل أكثر منهم، وذلك لاندكاك الآخرين في تدبيج صورة الحاكم إلى حدّ التقديس، فهم - من هذه الزاوية - يعبّرون عن أنواتهم بكلّ ما تختلجه من أفكار وتصدره من مواقف.

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1 المحمدية

تلفاكس: 21341359788+

خلوي: 213661207603+

email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

لبنان، بيروت، الحمراء، شارع ليون، بناية برج ليون، الطابق السادس

خلوي: 009613692828

هاتف: 009611740437

ص.ب: 6058 - 113 الحمراء

email: rw.culture@yahoo.com

صورة المجنون
في المتخيل العربي
منذ العصر الجاهلي
حتى القرن الخامس الهجري

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

صورة المجنون في المتخيل العربي

منذ العصر الجاهلي حتى القرن الخامس الهجري

تأليف
د. وسام حسين جاسم العبيدي





صورة المجنون في المتخيل العربي

تأليف: وسام حسين جاسم العبيدي

الطبعة الأولى، 2016

عدد الصفحات: 320

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-87-5

الإيداع القانوني: 2363-2015

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلــوي: 03 76 20 661 213+

وهــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت-لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا۟ ٱلذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ﴾

[القلم: 51-52]

صدق الله العظيم

الإهـــداء

إلى من جُنَّ عقلي في هواها | إلى من طِرْتُ عشقًا في سماها
إلى من أرشدتني حين ضاقت | بي الدنيا، فضمّتني يداها
إلى سكني وعُرسي وانتمائي | إلى قلبي الذي بالحبِّ تاها
إليك أزفُّ جهدي في كتابٍ | مُناهُ بأنْ ينالَ لديكِ جاها
فأنتِ لدى مؤلِّفهِ حياةٌ | وروحٌ في كياني قد تماها
لذا فتقبّليه فأنتِ أهلٌ | بإهداءٍ يُفوح به شذاها

المقدمة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

أما بعد

فإن الحديث عن البحث في الصورة المتخيّلة في حقل الدراسات الثقافية يستمدُّ أهميته من كونه يبحث عن الأصول التي تنطلق منها خيوط رفيعة من معارف متنوّعة يستقي منها الإنسان خبرته، وتلتقي هذه الخيوط فتنسج أفكاره ومعتقداته وتعكس تقاليده ومجمل سلوكه المعيش. ومن هنا تبدأ الصورة النمطية التي تعشعشت في مخيال المجتمع بتأثيراتها سلبًا أو إيجابًا على فرد أو مجموعة من أفراد المجتمع بإزاء ظاهرة من الظواهر، أو قضية معيّنة تأخذ اهتمامًا معيّنًا.

ومن جهةٍ أخرى لا يمكن فصل الولع النقدي بدراسات الصور، عن الجدل المنهجي الذي ما انفك يتعاظم بصدد الأسلوب الأدبي ونظمه التخييلية، ومبانيه البلاغية، وربما بات تقليديا اليوم معاودة التفكير في المقولات المولدة لأنواع الصور، من قبيل "الخيال" و"التصوير اللغوي" و"المحاكاة" كما أضحى من الشائع في سياقي النظر والتحليل النقديين استعمال مقولات "التمثيل" و"التعبير" و"التشخيص" المفضية كلها إلى إنتاج أنماط عدّة لمقولة الصورة. ومن هنا يستشعر الباحث أهميّة الوقوف على مصطلحي الصورة والمُتخيّل لاسيّما أنّهما يتماهيان في بوتقةٍ واحدة

تجمعهما، ومن ثمَّ تعيد صياغتهما على وفق الرؤية الثقافية المحيطة بالفرد أو الجماعة، وهذه البوتقة هي العقل. وهذا الجهاز هو الذي يمثّل هويّة الإنسان وجوهره سواء في التصور القديم أم الحديث؛ ولذا ستقوم دراستي برصد الصورة التي يُشكّلها للآخر الذي فقد هذا الجوهر، ومن صميم هذا التصور، قُمت باختيار موضوع البحث وهو (صورة المجنون في المتخيل العربي الوسيط) أي الصورة التي شكّلها المجتمع العربي العاقل بإزاء المجنون. وصورة المجتمع هذه نجدها تنعكس على نحوٍ من الأنحاء في وعي المؤلّف؛ لأنّه يمثّل وجهة نظر العقلاء من مجتمعه، وللدِقّة أقول: إنه يمثّل وجهة نظر فئة من مجتمعه لها هذا التوجّه الفكري؛ لأنّه لا يمكن أنْ يختَزَل موقف مجتمعٍ بأكمله في رؤية المؤلف، فلا بدّ إذنْ من استقصاء مواقف وآراء مجموعةٍ من المؤلّفين الذين يُعبّرون عن مواقف فئات متعدّدة من مجتمعهم، وهذا ما يجعل الباحث يطمئنّ -إلى حدٍّ ما- بأنّهُ وقف على مجمل التصوُّرات التي شكّلها متخيّل المجتمع العربي منذ العصر الجاهلي وإلى قرون ما بعد الإسلام وتحديدًا القرون الخمسة. أما الوقوف عند هذه المُدّة الزمنية بالذات، فله مسوِّغٌ منهجيٌّ يتمثّل بكون هذه المُدّة ظهرت فيها من النماذج التي أصّلت لظاهرة الجنون والحمق، ما جعلها غنيّة المورد لغيرها من المُدد الزمنية، سواء أكان ذلك في شخصيات هاتين الظاهرتين، أم كان في تعاطي الآخرين سلوكيًا مع شخصيات الظاهرة.

وقبل الخوض في مسارد الجنون التي تكشف لنا صورة المجنون لابُدَّ لنا أن نشير إلى أنَّ صورة المجنون قد اختلطت بصورة الأحمق، بدليل أنَّ وجدت شخصيات الجنون تُوصف في بعض المسارد بالحمقى، بل أكثر من ذلك حين يذكر النيسابوري (ت: 406هـ) وهو صاحب أعظم مُدوّنة ترجمت عن عقلاء المجانين، يوردُ اسم الأحمق واحدًا من أسماء المجنون، وهذا يعني أنَّ الباحث سوف لا يتجاهل ما وصفته المسارد اللغوية والأدبية لشخصيَّة الأحمق؛ لأنّها كوّنتْ جزءًا من صورة المجنون، ولم يكن الباحث بِبِدعٍ من الباحثين والمفكّرين الذين لم يغفلوا وهم بصدد الحديث عن الجنون، أنْ يُثنُّوا بالحديث عن الحمقى، وحسب الباحث أنْ يجد (ميشيل

فوكو) فيلسوف الجنون في القرن العشرين، يخصص فصلين في كتابه (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) للحديث عن الحمقى؛ كذلك وجدت (روي بورتر) يضع فصلاً كاملاً من كتابه (موجز تاريخ الجنون) بعنوان (الحمقى والحمق)، فضلاً عن الباحثين العرب لعلَّ أشهرهم الباحث أحمد خصخوصي الذي عنون كتابه بـ(الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري) وذلك إنْ دلَّ على شيء فإنما يدلُّ على استشعار هؤلاء المفكّرين والباحثين انضواء هذه الظاهرة - أي الحمق- في طيّات ظاهرة الجنون، وهذا ما دفعني إلى الوقوف على أخبار الحمق والحمقى جنبًا إلى جنب أخبار الجنون والمجانين، ومن الطبيعي أنْ تتوسع دائرة البحث، فنقف على نصوص كثيرة؛ وذلك لما أنتجه المحكيُّ السرديُّ العربيُّ من أنماط إبداعيَّة عن الحُمق والتحامق والجنون، وقد تضمَّنت هذه المرويات تنويعات مختلفة الأجناس لصورة المجنون مثل: الحكاية، والخبر، والسير الشعبيَّة، والأمثال، والنوادر، والمقامات، والأحلام، وهذه النصوص حظِيَ بعضها برعاية المُؤسَّسة النقديَّة والبلاغيَّة الرسميَّة؛ أي الثقافة العالِمة. وبعضها لم يحظ بهذه العناية، ولذا دعتنا الضرورة المنهجية إلى الوقوف على نماذج مختارة تمثّل هذه الأنماط الأدبية المختلفة.

أما خطّة الأطروحة فتبدأ بمقدّمة وتمهيد وثلاثة فصول يعقبهما خاتمة، أما المقدمة وهو ما نحنُ فيه الآن وفيه بيان أهمية الموضوع وسبب اختياره وخطّة البحث، ويأتي التمهيد لتوضيح مفاهيم إجرائية تشتغل على طول البحث، وهذه المفاهيم هي: الصورة، والمتخيل، والتمثيل، ومن ثم كان الفصل الأول مخصّصًا للحديث عن المقتربات المعرفية لظاهرة الجنون، وتمثّل زوايا مختلفة تنطلق منها تصوّرات خاصة للجنون، واستعرضنا المقترب الأسطوري، والمقترب الفلسفي، ومن ثم المقترب النفسي، وأخيرا وقفنا عند المقترب الأدبي لمعاينة ظاهرة الجنون، أما الفصل الثاني ففيه قمت باستعراض المرجعيات المعرفية العربية لصورة المجنون، وفيه مبحثان، كان الأول منهما بعنوان المرجعية اللغوية لصورة المجنون، والثاني كان معنيًّا باستعراض المرجعية التاريخية لصورة المجنون. وفي الفصل الثالث

قمت باستجلاء التمثيل الثقافي التخييلي لصورة المجنون، ومن ثمّ كانت الخاتمة لخّصت فيها ما توصّلت إليه من نتائج بشأن صورة المجنون في المتخيّل.

وفي الختام أزجي فائق شكري وعظيم امتناني للمشرف الأستاذ الدكتور عباس رشيد وهاب الددة، الذي لم يألُ جهدًا في تقويم ما وقعتُ فيه من هنات وأوهام في البحث، فكان قارئًا دقيقًا وأمينًا متابعًا لي سواءً أكان على مستوى استقامة الشكل الأسلوبي المتعلّق بلغة البحث، أم على مستوى المضمون الفكري لمعطيات البحث، فجزاه الله عني خير جزاء المحسنين.

والشكر موصول كذلك لأهلي وزوجي وأقاربي لمساندتهم لي طوال مدّة الكتابة، فلهم مني الدعاء بدوام الصحة والتوفيق لكل ما تقرّ به عين.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

التمهيد
مقاربات اصطلاحية عن
(المتخيّل - الصورة - التمثيل)

لابدَّ من توضيح بعض المصطلحات التي تكوّن مفاصل محورية تقوم عليها دعائم البحث، وهنا إذ أستشعر أهمية الوقوف على هذه المصطلحات وتحديد دلالاتها سواءً أكانت على نحو اللغة، أم على نحو الاصطلاح، فسأقوم بعرضٍ مُجمل يُفضي إلى تصوُّر يُغني القارئ عن الوقوع في حيرة الالتباس الفكري الحاصل من ضبابية المصطلح، وكثافته الدلالية المُلبسة للفهم. وهنا أرى أنّ أهمّ تلك المصطلحات (المتخيّل - الصورة - التمثيل). وننوّه أنّ هذه المصطلحات قريبة التجاور من بعضها البعض؛ لذا سيأخذ الحديث سياقًا متّصلاً، لا يمكن -بحسب رأي الباحث- أنْ نفصل في محدّدات كلّ مصطلح، وإجراءاته، عن الآخر، فحين نتحدّث عن المتخيل نستدعي الحديث عن الصورة، وحين ننتقل إلى الصورة لتوضيح إطارها الدلالي والاصطلاحي في هذا البحث، نجد الضرورة في توضيح علاقتها بالمتخيّل. كذلك التمثيل، فلا يقوم إلا على الصورة المُتخيّلة في اللاوعي الجمعي للمجتمع.

مفهوم المتخيّل:

تحيلنا كلمة (المتخيّل) معجميًا إلى معانٍ لا تخرج عن دائرة التوهّم والاشتباه، وتصور ما لا حقيقة له[1]، ومن ذلك تسمية العرب الغيم الذي

(1) ينظر: العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، =

يُخَيَّلُ للرائي أنه ماطر ثم يعدو من دون إمطارٍ بالخيال[2]، فمَن «تخيَّل الشَّيءَ: تصوّره وتمثَّله [أو] تخيّل الأشياء على غير ما هي عليه»[3]، وقد وردت لفظة التخيُّل في القرآن الكريم مرّة واحدة، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾[4].

وتتمّ عملية الإدراك في الدماغ البشري حين تتحوّل مدركاتنا الحسّية إلى مجموعة من الصور الذهنيّة، فالكتاب الذي يراه الشخص بعينيه هو ماديُّ التكوين، أما ما هو موجودٌ داخل الدماغ فلا يعدو أنْ يكون صورةً ذهنيّةً للكتاب المادي قام العقل بتكوينها بمساعدة الحواس، وهذا هو التخيُّل الذي يُعرّف بأنّه «استحضار وتكوين الصور الذهنيّة لمختلف المواقف والخبرات الخارجيّة السابقة»[5]. وتختلط كثير من الاصطلاحات حول هذا المفهوم إلا أنّها تتفق من حيث المضمون الذي يتحدّد في كونه استحضار العالم والوعي به في شكل صورة ترتسم في الذهن، فكل عملية تخيّل تفترض وجود الذات المتخيّلة وموضوع تخيّلها وجودًا عضويًّا متلازمًا[6].

وهذا ما يجعله نسقًا مترابطًا من الصور والدلالات والأفكار والأحكام المُسبقة التي تشكِّلها كلُّ فئة أو جماعة أو ثقافة عن نفسها وعن الآخرين[7].

= د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، 1981م: 4/ 304 (خيل)، وتكملة المعاجم العربية، رينهارت بيتر آن دُوزِي، ترجمة وتعليق: محمَّد سَليم النعَيمي وجمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام - الجمهورية العراقية، ط1، من 1979 - 2000م: 4/ 261 (خيل).

(2) ينظر: العين: 4/ 304 (خيل).

(3) معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط1، 2008م: 1/ 714.

(4) سورة طه: جزء من الآية: 66.

(5) سيكولوجية العقل البشري، كامل محمد محمد عويضة، مراجعة: محمد رجب البيومي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1996م: 29.

(6) ينظر: الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، محمد الجويلي، الدار الوطنية للبحث العلمي، سراس للنشر، د.ت: 25.

(7) ينظر: تمثيلات الاخر - صورة السود في المتخيّل العربي الوسيط، د. نادر كاظم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2004 م: 20.

ومن الثابت أنَّ المُتخيّل يكون شاملاً للأفكار والمعتقدات والتوجّهات والتصرُّفات[8]، فتلتقي «الأساطير والحكايات والقصص والأحلام وكلّ الإنتاجات الرمزية التي تتخطّى ضوابط العقل»[9]، وينتج المتخيّل عبر تراكم هذه المنظومات مع الأخذ بالحسبان المدى الزمني الذي يقوم بتنميط الصورة وجعلها تنطبق وما تمليه المخيّلة.

وقد أشار بعض الباحثين إلى أنَّ أصل اشتقاق كلمة المتخيل Imaginaire هو من الكلمة اللاتينية imaginarius التي تعني: خيالي، أو مغلوط. وتستعمل في اللغة بثلاث دلالات في أقل تقدير: الأولى: وتأتي صفةً، وتعني ما لا يوجد إلا في المخيلة، الذي ليس له حقيقة واقعية. والثانية: وتأتي اسم مفعول، للدلالة على ما تم تخيله. والثالثة: وتأتي اسمًا، وتعني الشيء الذي تنتجه المخيلة، كما تعني ميدان الخيال[10].

وبشأن تحديد المصطلح وضبطه دلاليًا، نجد الباحث (محمد الجويلي) يصطفي (المخيال) من بين المصطلحات الحافّة والمتقاربة لهذا المفهوم، فبحسب رأيه أنَّ المخيال توافق في اللغة الفرنسية كلمة (L'imaginaire) قياسًا على كلمة المخيّلة المستعملة على نطاق واسع في اللغة العربية، ومخيال على وزن مفعال صنيعة اسم الآلة في اللغة العربية، وبهذا يكون المقصود واضحًا من دلالة الوزن الصرفي، وهي الآلة التي بوساطتها يتمّ البحث في آليات التخيّل وإنتاج الصور[11].

وتبدو صعوبة تحديد مفهوم دقيق للمتخيل؛ وذلك لامتداداته في حقول معرفية متعدّدة مثل النقد الأدبي، وعلم النفس الاجتماعي، والفلسفة، وعلم

---

(8) ينظر: الصورة النمطية للإسلام في المتخيل الغربي سوء فهم أم مركب جهل، د. ناجية أقجوج، مطبعة انفر، فاس، ط1، 2009م: 12.

(9) المتخيل والتواصل - مفارقات العرب والغرب، محمد نور الدين أفاية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1993م: 6.

(10) ينظر: من الخيال إلى المتخيّل، مصطفى النحّال، مجلة فكر ونقد على موقع: http://www.aljabriabed.net

(11) ينظر: الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس: 24.

الأناسة (الانثروبولوجيا) هذا من جهة، ومن جهة أخرى لكون هذا المفهوم يدرك بوصفه نقيضا للواقعي الذي يُعدُّ هو الآخر من المفاهيم الأكثر غموضا، ويعود ذلك إلى كون معناه المتداول لا يقوم إلا على فرضية حدسية. والحقيقة أن (الواقع) كلمة تحمل تصوّرا ملتبسا، يفتقد إلى حد ضابط. ويتمظهر ذلك عبر سيرورات التواصل المباشرة، وفي المجال الأدبي تكون كلمة (الواقع) أكثر التباسا؛ وذلك لاستعمالها على وفق معنيين رسختهما سياقات الخطابات العادية والآيديولوجية النفعية (البراغماتية). أما المعنى الأول فيرتبط بالسياقات العامة، ولذلك يتماثل مع شكل حياة ما، في إطار مجتمع ما وهو مجرد وصف لما يبدو للوعي. وأما المعنى الثاني، فيؤشر على موافقة الفعل اللغوي للفعل الواقعي. كقولك: (في الواقع لن أذهب). ولمّا كان المعنى الأول معبّرًا عما هو متمثل في ذهن ما، بوصفه مظهرا للحقيقة، فهو إذن حصيلة المدركات المترسبة حول العالم في الذهن نفسه سواء أكان حضور تلك المدركات بوصفها من البديهيات، أم بفعل قوة تأشير الأشياء على نظائرها أو ما يتعالق معها مكانيا أو زمنيا، ومن ثمّ لا يمكن أن يرقى إلى التعبير عن الحقيقة[12].

وبصدد البحث عن فلسفة المتخيّل في الفكر الغربي، فإنّا نجد المشهد العام للفلسفة الغربية ضمّ الشيء ونقيضه جنبًا إلى جنب، وذلك بتزايد الاهتمام فلسفيًا بالاختلاف والتناقض واللاوعي والمتخيّل والمتعدد بالقدر نفسه الذي نجده عند المهتمّين بطرح القضايا النظرية المتعلقة بتثبيت الهوية وترسيخ المطابقة والتغنّي بالعقل ومركزيته.

ونبدأ بتلمّس أهم تلك الوقفات الفلسفية التي أعطت فيه للمتخيّل اهتمامًا لم يُسبق له من قبل، ونمهّد أنَّ بدايات الاهتمام بالمتخيّل بدأت بأفلاطون وأرسطو، ولكنّا سنقتصر حديثنا على بدايات الفلسفة الحديثة التي شكّلت هويّة الفكر الغربي، وذلك بالمنجز الفلسفي الذي تركه ديكارت (ت:

(12) ينظر: عن حدود الواقعي والمتخيل، عبد اللطيف محفوظ، مجلة فكر ونقد على موقع: http://www.aljabriabed.net

1650م) وقد شكّل ذلك المنجز تحولاً في صيرورة الفكر الغربي، وذلك بتأكيده أنَّ العقل يمثّل الأداة الأساسية لاكتساب المعرفة والملكة التي تعطي للكائن قيمة لوجوده، وهذا التأكيد يفترض استبعاد كل ما يشوّش على عمل العقل، وهذا أودى به إلى جعل مَلَكة التخيّل عند الإنسان سيّدة الخطأ والضلال[13]، ولم يكن النظر إلى المتخيّل بهذه الصورة مستمرًّا، بل حفّزت فلاسفة آخرين على أنْ يطرحوا نظرةً انتقادية فيما طرحه ديكارت، ومن هؤلاء اسبينوزا (ت: 1677م) فقد تمثّلت أصالة طرحه بإعطائه مفهوم الخيال وضعاً اعتباريًّا جوّانيًّا للإنسان. لذلك فإن الخيال أصبح مرتبطا بالجسد الإنساني ومعبرا عن مختلف حالات هذا الجسد. ومن ثم يكون معرفة غامضة وملتبسة وحاملا للوهم. وهذا ما يعني أنَّ للخيال أثرًا حركيا متصلا بالنشاط الإنساني، لارتباطه بالرغبة والبحث عن القوة، وبذلك يشكل الخيال مصدر معرفة أولية. هذا على الرغم من الازدواجية التي يقوم بها من حيث مساهمته في إيجاد الحلول الإيجابية، وذلك يكون في حالة تدخل العقل لقهر تلك الأهواء السلبية[14].

وفي القرن الثامن عشر كان لبروز عمانوئيل كانط (ت: 1804م) أثرٌ كبير في نفض غبار الإهمال عن طاولة البحث الفلسفي في المتخيّل، فقد أعطاها أهمية مختلفة، وذلك بجعلها في موقع وسط بين الإدراك والفهم. وهذه الوساطة يصعب الإمساك بها في عملية التحويل من الحساسية إلى الفهم؛ فهو لم يجعلها مصدرًا للمعرفة، بل عدّها إطارًا موحِّدًا لمصدري المعرفة: الإدراك والفهم. وبهذا يمكن القول بأنَّ كانط قام بردّ اعتبار للمخيّلة في الفلسفة الحديثة[15].

وفي القرن التاسع عشر تراجع الاهتمام بالمتخيل؛ وذلك لأنّ الحداثة

---

(13) ينظر: مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين، سلسلة النصوص الفلسفية (6)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1974م: 98.

(14) ينظر: المتخيل والتواصل - مفارقات العرب والغرب: 14.

(15) ينظر: المرجع نفسه: 14 - 15.

الغربية أسّست للعقلانية - التي هي الضدّ المقابل للمتخيّل- مقومات قاعدية سواءً من حيث الأسس المادية، أم من حيث الاكتشافات العلمية التجريبية منها والإنسانية، وبهذا الوضع لم يكن للمتخيّل شأنٌ ذو بال؛ لأنها ليست من موضوعات الثقافة العالمة بقدر ما يمثّل قضايا تشغل العامة في خيالاتها واستيهاماتها[16].

وفي القرن العشرين يعود الاهتمام مرّة أخرى إلى النظر في أهمية المتخيّل، وذلك بظهور الاتجاه الظاهراتي (الفينومينولوجي)، فأصبحت كلمات مثل صور Image، ومتخيّل Imaginaire، ومُخيّلة Imagination، وتخيُّل Fiction، عناصر أساسية من المفهوم الظاهراتي للعالم والوعي والواقع والأشياء[17].

ويعد سارتر (ت: 1980م) من أبرز الذين أضافوا على من سبقه بشأن المتخيّل، فقد نظر إلى الصورة بوصفها التنظيم التركيبي الكلي للوعي، وهذا ما يجعل الصورة تعبيراً عن علاقة الوعي بالموضوع[18]، وبهذا يكون للمتخيل وظيفة معيّنة في الحياة النفسية للإنسان لكونه لا يتعارض مع الفكر؛ لأن الفكر أحيانًا يتخذ شكلاً مُصوّرا حين يعبّر عن درجته الإدراكية أو حين يريد تأسيس ذاته على نظرةٍ ما للموضوع، فالمتخيّل في هذه الحالة يمثّل الوعي حين يتحقق. ومن هنا نتلمّس الإضافة (السارترية) للمتخيّل في جعله عنصرًا مكوّنًا للتعالي الفكري (الترانسنتندالي) وليس أداة مشوّشة لعمل العقل[19].

أما الإسهام الأبرز في الفكر الغربي بشأن الطرح النظري لأهمية المتخيّل، فيظهر في أعمال (جيلبير دوران)، فقد وظّف إمكاناته النظرية كلها لصياغة نظرية في المتخيل، فقد انطلق من تحديد الوعي بأسلوبين يتمثّلان

(16) ينظر: المرجع نفسه: 16 .
(17) ينظر: المرجع نفسه: 16.
(18) ينظر: المرجع نفسه: 17.
(19) ينظر: المتخيل والتواصل - مفارقة العرب والغرب: 17، 19.

العالم، الأول مباشر يكون فيه الشيء ذاته وكأنه حاضر في الذهن كما هو الشأن في الإدراك، أما الأسلوب الثاني فهو غيز مباشر ويتميّز بكونه يتمثّل الأشياء الغائبة عبر الصور، وهنا تشتغل المخيّلة عبر الصورة الرمزية، وهذه الأخيرة تقوم بإبراز المعنى المستور الذي تم تمثيله، فالرمز يعدّ دليلاً يحيل إلى اللامقول واللامرئي. وهكذا تتشكّل المعرفة الرمزية عند (دوران) بإدماج الفكر ضمن الوظيفة الرمزية، وهنا لم يعد المتخيّل يمثّل انتقاصًا من قيمة الفكر، بل يغدو عاملاً للتوازن النفسي - الاجتماعي[20].

ونشير أنَّ الإضافة المهمّة التي قدّمها (دوران) بشأن إعادة النظر للمتخيّل، كانت بفعل استفادته من أفكار كلٍّ من (غاستون باشلار) و(بول ريكور)، فمِن الأوّل استفاد من تصوره للخيال الذي يعدُّه مبدأً منظّمًا وعاملا من عوامل الانسجام داخل التمثل. فالمُخيِّلة -بحسب هذا الفهم- لم تعد ملكة لتشكيل الصور، ومن ثمَّ تقوم بتحريرنا من الصور الأولى[21]. أما استفادته من الآخر، فتتعلّق باعتماد (دوران) على اجتهاد (بول ريكور) بشأن الرموز النابعة من المتخيّل، فقد أعطى ريكور لكل رمزٍ أصيل ثلاثة أبعاد: الأول بعدًا كونيًّا، والثاني: بُعدًا حُلُميًّا، والثالث: بُعدًا شاعريًّا[22] وأجد الكفاية في ما اختصره من استعراض عام تناول فيه الصياغة النظرية لمفهوم المتخيّل في المدوّنة الفلسفية الغربية.

وإذا أردنا البحث في المدوّنة العربية عن مقاربة دقيقة لمفهوم المتخيل، فلا نجد - في حدود علمنا- مقاربةً دقيقة اشتغلت على فضّ المفهوم من التباساته، وهذا الأمر هو الذي دفعني إلى تقديم مفهوم المتخيل

---

(20) ينظر: الخيال الرمزي، جيلبير دوران، تر: علي المصري، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994م: 102، والمتخيل والتواصل: 25 - 27.

(21) ينظر: دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، د. محمد علي الكردي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998م: 45 - 55، وينظر: جيلبير دوران والمتخيل الأنثروبولوجي (بحث).

(22) ينظر: الخيال الرمزي: 106 - 107، والمتخيل والتواصل - مفارقة العرب والغرب: 25.

في المنجز الغربي على نظيره العربي. ومن تلك المقاربات ما ذكره الشريف الجرجاني (ت: 816 ه) بصورة مختصرة عن المتخيَّل بأنّه «الصورة التي تخترعها المتخيلة باستعمال الوهم إياها، كصورة الناب أو المخلب في المنية المشبهة بالسبع»[23]، وفي هذا التعريف تُعدُّ الصورة نتاجًا لهذه القوّة التي يمتلكها الإنسان، وهذه القوة تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها، فتؤلّف بين هذه الصور وهذه المعاني، فتعطي لنا مشاهد غير مألوفة في الواقع. وهذا المعنى الذي قصده الشريف الجرجاني لم يكن مبتغانا، بل ما نبحث عنهُ هو الصورة الواقعية التي يحفظها الذهن، ومن ثمّ يقوم باسترجاعها من دون مراعاة التغيير الذي يطرأ على صاحبها، فضلاً عن نسبيّة انطباق صفات هذه الصورة من شخص لآخر، فالمتخيّل يقوم بتثبيت الصفات - ولاسيما السلبية منها- على الشخص الذي يحمل سمات هذه الصورة القارّة في الذهن، وإنْ كان قد برأ منها. وعلى شاكلة هذا المفهوم ما طرحه أبو البقاء الكفوي (ت: 1094ه) فهو لم يختلف كثيرًا عن مفهوم المتخيّل الذي طرحه الشريف الجرجاني[24].

وأرى أنَّ أفضل المقاربات التي تعرّضت لمفهوم المتخيّل، ما ذكره التهانوي (ت: بعد 1158هـ) بقوله: «واستدلّوا على وجود الخيال بأنّا إذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم نشاهدها مرة أخرى نحكم عليها بأنّها هي التي شاهدناها قبل ذلك، فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بأنّها هي التي شاهدناها قبل ذلك»[25].

---

(23) معجم التعريفات، الشريف الجرجاني، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د.ط، 2004م: 214.

(24) ينظر: الكليات. أيوب بن موسى أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1993م: 273.

(25) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي (ت: بعد 1158هـ)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط1، 1996م: 1/ 768.

وما يهمّنا من تعريف التهانوي للخيال، هو ما يُسمّيه بالذهول: أي أن نرى شيئًا ثم يغيب عنّا مدّة من الزمن، وعندما نراه مرّة ثانية نحكم عليه بأنه هو الذي رأيناه في المرة الأولى، وليس غيره، ممّا لا يدل على أنّ صورته بقيت ماثلة في الذهن فقط، وإنما يعني أنّ في زمن الذهول يكون الوعي وموضوعه غائبين. وعندما يحضر الوعي فهو يستحضر موضوعًا غائبًا، وما كان له أنْ يستحضره لو لم يكن الخيال موجودًا، وإذا سلّمنا بأن المتخيّل يمثّل انعكاسًا غير دقيق للصور الغائبة عن العين في الذهن، مما يدل على أنه يحتلّ مساحة مهمة من الوعي البشري بالكون.

أما مجال اشتغال المتخيّل، فيقوم بالدرجة الأساس على الجانب الشفوي من التراث، ولا يأخذ سيرورته في الجانب الكتابي مثلما نراه في الجانب الشفوي، ومن الواضح تنافر كلٍّ من الشفوية والكتابية؛ وذلك لأنّ المكتوب ينتمي إلى الثقافة العالمة التي ينتجها العلماء والأدباء، ويتميّز بالدقة واستراتيجية محكمة للخطاب، أما الشفوي فهو ينتمي إلى الثقافة العامية التي ينتجها العوام، وتتميّز ببداهتها وتلقائيتها؛ ولذلك يكون مجال الشفوي هو المخيال الذي تطوّقه الرغبة المكبوتة اللاواعية ويحاصره الحلم، أما المكتوب فمجاله العقل المنظّم الذي يقوده الواقع ويوجّهه[26].

مفهوم الصورة:

تعطي بعض القواميس عشرات التعريفات لكلمة صورة، بدءًا من الإشارة إلى أنها عملية إعادة الإنتاج أو النسخ للشكل الخاص بإنسان أو بموضوع معيّن، إلى الإشارة إلى كلّ ما يظهر على نحو خفي، ومن أكثر التعريفات قدرة على الوصول إلى الدلالة المنشودة، ما ذكره أحد الباحثين أنّ كلمة آيديولوجيا تمتد جذورها داخل مفهوم الصورة، وقد جاءت هذه الكلمة من idea التي جاءت من الفعل يرى to see في اللغة الإغريقية وهو فعل كثيرًا ما كان يتم ربطه بالفكرة العامة حول الصنم eidolon أو الصورة

(26) ينظر: الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس: 27.

المرئيّة visible image والتي هي فكرة جوهرية في البصريات ونظريات الإدراك، وهكذا تكون الأفكار هي تشكيلات عقلية لمجموعة متفرّقة نوعًا من الصور التي تكون موجودة في عقل الفرد وعند مستوى نشاطه العقلي الآيقوني أو المتعلّق بالتفكير بالصورة، وهكذا ترتبط الآيديولوجيا بشكل أو بآخر بالصور والتفكير من خلالها[27].

ويقتضي البحثُ في مرجعيّات المُتخيَّل العربي القديم لصورة المجنون أنْ نُعرِّج على مفهوم الصورة الذي ارتبط بعنوان الدراسة التي نحن بصددها، وتجدر الإشارة أنَّ مفهوم الصورة مصطلح ارتبط مع مصطلحاتٍ عِدَّة تأتي في سياق الدراسات التي تبحث عن الآخر، مثل الصور النمطيَّة والمُتخيَّل، وهي مصطلحات كثيرًا ما تفرض ذاتها، بقوَّة كلَّما تمَّ استدعاء الآخر أو حضر في المجال العام للإدراك والوعي. ولا نُنكر أن تعريف مصطلح الصورة يحيل على مُعجم ينفلت من كلِّ تناولٍ عقلاني دقيق، فتحديد الآخر، إذا لم يتم من خلال السلب، يفترض حالةً من القلق في الفكر واضطرابًا في الفهم، سيَّما حين يتعلَّق الأمر بمُحاولة فكريَّة لا تتوقَّف عن تسجيل ذاتها في سياقٍ من التوتُّرات، إنَّ ما يثير الانتباه في الاهتمام بموضوعات الصورة، في أبعادها كلّها وأنماط تمظهراتها، هو قدرتها على إرباك التفكير في الوقت الذي تبدو فيه وكأنَّها تحلُّ محلَّ الواقع، أي في الوقت الذي لا تكتفي فيه بالوظيفة الانعكاسيَّة للواقع، وتختلط بالواقع وتلتصق بالموضوعات، غير أنّه كثيرًا ما يحصل التباس هائل في إدراك الصورة، إذ لا يتمُّ التمييز بين مُستوياتها، فلا وجود لصورة تتقدَّمُ كمُعطى يتعالى كليةً على القُدرات الإدراكيَّة للإنسان، ذلك أنَّ هناك فارقًا بين الصُور المُنبعثة من الإدراك، والصور - الاستيهامات الناتجة عن نقص الواقع، ومن ثم تكثّف الصور الرمزيَّة بين الدال والمدلول والمولِّد للدلالة[28].

---

(27) ينظر: عصر الصورة - السلبيات والإيجابيات، د. شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة (311)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2005م: 8.

(28) ينظر: الغرب المتخيّل - صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، محمد

وعلى الرغم من التحديدات المُمكنة التي تُعطى للصور باختلاف أنماطها، فغالبًا ما تلفُّها نسبةٌ من الإبهام، لهذا تغدو أقرب إلى كونها فرضيَّةً للعمل والبحث أكثر ممَّا تُمثِّلُ مفهومًا دقيقًا من حيث حمولته ودلالته ومقاصده. إذ تتولَّدُ كلُّ الصور من نوعٍ من الوعي، كيفما كان مستواه، فالصورة هي نتاج الفارق الدال بين واقعين ثقافيّين، أو بعبارة أخرى، الصورة هي تمثُّل لواقعٍ ثقافيٍّ أجنبيٍّ يتمكَّنُ من خلاله الفرد أو الجماعة التي كوّنته من كشف أو ترجمة الفضاء الآيديولوجي الذي تتموضع فيه[29].

لاشكَّ أنَّ تعريفًا مثل هذا يبدو عامًّا أو لا يُساعد على الاقتراب من سُؤال الصورة، لكنَّه يفتح مع ذلك آفاقًا للبحث قد لا تهمُّنا هنا بشكل مباشر مثل دراسة (علم نفس الشعوب) أو (الاثنو - سيكولوجيا) في حين أنَّ المباحث التي تتخذ من الصور موضوعات لها تسعى إلى تحديد الصور التي تتعايش داخل.. نفس الثقافة. وهذا ما نُسمِّيه، على صعيد تاريخ الأفكار بـ(الآراء) Opinions، وهي توجُّهات فكريَّة، تتشرعنُ من خلالها وتتطوَّر الصور الثقافيَّة. وتفضي دراسة الآراء إلى فهم الصور، والعكس صحيح، ولهذا السبب فانتهاج أسلوب تاريخ الأفكار يُنير البحث عن تكوُّن الآراء والصور وتطوُّرها وانتقالها عبر المكان والزمان. ولأنَّ موضوع الصورة يفترض استعمال كلمات من قبيل الإدراك، والنظرة والتصوُّر.. إلخ فإنَّ الصورةَ كثيرًا ما تتحدَّدُ بوصفها تمثُّلاً يحملُ مزيجًا من المشاعر والأفكار التي يتعيَّنُ القبض على تعبيراتها العاطفيَّة والآيديولوجيَّة[30].

وعلى الرغم من هذا التحديد تبقى الصورةُ موضوعًا مُبهمًا وكلمةً قابلةً للاستعمال في كلِّ السياقات، بل وكثيرًا ما يسمح الناس لأنفُسهم بإصدار تعميمات لا حصرَ لها باسمها، ولهذا السبب يُفضِّل الباحثون الاهتمام أكثر

= نور الدين أفاية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000م: 19 نقلاً عن: Jean Jacques Wuremburger, Les fondements de la 'fantastidue transcendantale.

(29) ينظر: الغرب المتخيّل - صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط: 20.

(30) ينظر: المرجع نفسه: 20.

بما يُمكن أن تُولِّدَه الصورةُ من تمظهرات، سواءً داخل نصٍّ أو في سياقٍ ثقافيٍّ مُحدَّد، وعلى رأسها (الصورة النمطيَّة Stéréotypes) والأسطورة Mythe). ولأنَّ هناك تداخلاً كبيرًا بين الصور النمطيَّة والأسطورة، بحيث يمكن للصور النمطيَّة أنْ تكونَ أسطورةً بالقُوَّة، كما يُمكنُ للأسطورة أنْ تولد سلسلةً من الصور النمطيَّة، فإنِّي سأركِّزُ في بحثي على موضوع (الصور النمطيّة) أكثر من استدعائي موضوعات الأسطورة أو التحليل الأساطيري. وقد تظهر بعض العلامات التي تُحيلُ على الأسطوري لكنِّي أفضِّلُ مواكبة ما يرتبط بالصور وبالأحكام المُمكنة التي تقوم عليها النظرة العربيَّة الإسلاميَّة إلى الآخر[31].

ومما يُلاحظ أنّ كثيرًا ما ينظر الناس إلى صيغة (الصور النمطيَّة Stéréotypes) أو يستعملونها بطرق فيها درجة ما من الاستخفاف والانتقاص، أو على الأقل حين تتعلق الدراسة التي نحنُ بصددها عن الصورة التي شكَّلها العقل العربي بإزاء الآخر المجنون العاجز عن صياغة هويةٍ له[32]، وهذا الأمر يضع في حُسباننا أنَّ هذه الصورة لا تخلو من أن تكونَ نتاجًا للمُتخيّل الجمعي القائم على فكرة الاختلاق السردي الخاص بكلِّ مركزيَّةٍ ثقافيَّةٍ أو عرقيَّةٍ أو دينية، وهو بلا شك يُشبع تطلّعات آنية، ويُوافق رغبات قائمة، فسُنن المركزيَّات تقوم باصطناع ذاكرات تُوافق تلك التطلُّعات. والتاريخ الإنساني - كما هو معلوم- يمور بذاكراتٍ مُختَلقة، ويعود ذلك إلى الرغبة شبه المَرَضيَّة عند كثيرٍ من الأُمم في الانتساب إلى ماضٍ عريق، أو لانتزاع شرعيَّةٍ في عالمٍ مُحتدمٍ بصراع الهويَّات، والأدوار الكبرى، ويضخُّ هذا التوتُّر رغبات متوسّعة تريد توظيف الماضي توظيفًا مُتحيِّزًا لخدمة الحاضر، بما يُضفي على الأنا سُمُوًّا ورفعة، وعلى الآخر خفضًا ودونيَّة[33].

---

(31) ينظر: الغرب المتخيّل - صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط: 20.

(32) ينظر: المرجع نفسه: 22.

(33) ينظر: المركزية الإسلامية، د. عبد الله إبراهيم، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010م: 11.

وعلى الرغم من التحديدات الممكنة التي تُعطى للصور باختلاف أنماطها وتراتبيتها، فغالبًا ما تكون مبهمة، ولذا تبدو أقرب إلى الفرض العملي من التمثّل المفهومي الدقيق، فالصورة هي تمثّل لواقع ثقافي أجنبي يتمكّن من خلاله الفرد أو الجماعة من كشف وترجمة الفضاء الآيديولوجي الذي تتموضع فيه[34].

وينبغي أنْ نلتفت أنَّ مصطلح الصورة وُصِفَ بالنمطية، ونحن إذ نتقيّد بوصف الصورة بالنمطية، ليس من باب اجتراح التسميات، وإنما وجدناه قارًّا عند كثير من الباحثين في موضوع توتّر العلاقات بين الغرب والشرق وتشكّل صور المسلمين في مخيال المجتمعات الغربية.

ولو عُدنا إلى الموسوعات المعجميّة العربيّة القديمة التي اهتمّت بتوضيح دلائل الكلام، نجد أنَّ لكلمة النمطية عِدّة معان، منها: ظِهارةُ الفراش، أو الجماعةٌ من النّاس الذين يكون أَمْرُهُمْ واحدًا[35]، ومن هذا المعنى ورد في حديث الإمام علي (ﷺ): «خَيْرُ النَّاسِ هَذَا النَّمَطُ الْأَوْسَطُ يَلْحَقُ بِهِمُ التَّالِي، وَيَرْجِعُ إِلَيْهِمُ الْغَالِي»[36]، يعني الطّريقة، وَالْمعْنَى الَّذِي أرادَه الإمام أنه كَرِه الغُلُو (الإفراط) والتّقصير (التفريط) في سلوك الشخص بإزاء الآخر[37].

ويتّضح مما تقدّم أنَّ معنى النمط يتحدّد بالشكل الواحد الذي لا يتغيّر ولا يمكن أنْ يتحوّل، ولذا ورد في استعمال العرب حين يصفون الشيء أنْ يقولوا:... على نمطٍ واحد[38]. وهذا المعنى يتناسب والقصد الذي نحن

---

(34) ينظر: الغرب المتخيّل - صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط: 20.

(35) ينظر: العين: 7/ 442 (نمط).

(36) المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة (ت: 235هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط1، 1409ه: 7/ 100.

(37) تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (ت: 370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 2001م: 13/ 254 (نمط).

(38) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: غريب الحديث، أبو سليمان الخطابي (ت: 388هـ)، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، وخرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي، =

بصدده، إذ يرى الآخر الغربي - مثلا- صورة العربي التي تكوّنت لديه نتيجة عوامل مختلفة واحدة لا تتغيّر بل تزداد في تماسكها، ولا تتخلخل بمرور الزمن بل تشتدُّ لاسيّما إذا واتتها مرويّات وأحداث تساعد على تركيز ما كان متشكّلاً في الذهن. وتنبغي الإشارة أنَّ النمط عند العرب تسمية تُطلق على الثّياب المُصَبَّغة، وكل ما كَانَ لوْنه أحمر أَو أخضر أَو أصفر، فَأما البياضُ فَلَا يُقَال لَهُ نمط[39].

أما استعمال مصطلح (الصورة النمطية = stereotype) فيلاحظ أنَّ مرجعيات اقتراضه تعود إلى عالم الطباعة، إذ تعني الصفيحة المعدنية المطبوعة التي تصب في قالب أو آلة سباكة طباعية. ويتم استعمال القالب في إنتاج السطور المطبوعة التي يمكن استعمالها آلاف المرات من دون الحاجة إلى إعادتها[40].

ويشير بعض الباحثين إلى أنَّ الصحفي الأمريكي (والتر ليبمان) أول من استعمل هذا المصطلح بوصفه مفهومًا يراد به الشعور الوحيد الذي يحمله أي شخص حول حدث لم يجربه، وهو شعور نابع من تصوره الذهني للحدث، وأنَّ ما يقوم به لا يعتمد على معرفة معينة أو مباشرة بل على صورة صنعها أو أعطيت له[41].

ويرى الباحث (غردون إليوت) أنَّ الصورة النمطية «اعتقاد مبالغ فيه

= دار الفكر، د.ط، 1982م: 1/ 245، وشرح المعلقات السبع، أبو عبد الله الزَّوْزَني (ت: 486هـ)، دار احياء التراث العربي، ط1، 2002م: 273.

(39) تهذيب اللغة: 13/ 254 (نمط).

(40) ينظر: الصورة النمطية والتنميط من الطباعة إلى القانون والممارسة السياسية http:// www.sudaneseonline.com، بحث منشور على موقع: www.sudaneseonline.com نقلا عن:
John Harding "stereotype" in International Encyclopedia of the Social Sciences,- Vol.4,New York: Macmillian company & the Free Press, 1968,p.259.

(41) ينظر: محاضرات في الصورة النمطية لطلبة كلية الإعلام جامعة صنعاء، إرادة الجبوري، غير منشورة، نقلاً عن: موقع: www.sudaneseonline.com

يرتبط بفئة، وظيفته تبرير السلوك إزاء تلك الفئة»[42]، أو هي «تصوُّر يتّصف بالتصلُّب والتبسيط المفرط لجماعة ما يتمُّ على ضوئه وصف الأشخاص الآخرين الذين ينتمون إلى هذه الجماعة، وتصنيفهم استنادًا إلى مجموعة من الخصائص والسمات المُميِّزة لتلك الجماعة»[43].

وعلى الرغم من تعدُّد تعريفات الصورة النمطية عند الباحثين، إلا أنَّها لا تخرج من إطار كونها رأيًا ثابتًا ذا طبيعة تعميمية، ويشير إلى فئة من الناس الذين يجدهم متشابهين ضمن وصفٍ مُعيّن[44].

من خلال ما استعرضناه من استكناه لمفهوم الصورة النمطية، نتلمّس ثمّة تقاربًا بين مفهوم الصورة النمطية والأحكام المسبقة، فالأخيرة هي مواقف سلبية أو إيجابية تتخذ تجاه شخص أو جماعة ويصعب تصحيحها بسبب الجمود والشحنات الانفعالية حسب تعريف الباحث الألماني (أيريل ديفيس)[45]، وبذلك تدخل الأحكام المسبقة في نسيج وتكوين الصورة النمطية؛ لأنّها تصبُّ في اختزال الآخر وجعله محدودًا بصفات لا يمكن أنْ تنفكَّ عنه، فالحكمُ القِيَمي (الإكسيولوجي) يكون دائمًا بالغ البساطة والتعميم، ويقترن بفئة من الناس، ويتجاهل الفروق الفردية بين أعضاء تلك الفئة ويصعب تغييره في معظم الأحيان[46].

على الرغم من اختلاف المشارب الفكرية التي أسهمت في تشكيل مفهوم الصورة النمطية، إلا أنّها لا تختلف في كونها وليدة القرن

---

(42) محاضرات في الصورة النمطية لطلبة كلية الإعلام جامعة صنعاء.

(43) صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، مجموعة باحثين، الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت - لبنان، ط2، 2008م: 761-762.

(44) H.C.J Duijker and N.H. Fridje, National Character and National Stereotype نقلاً: www.sudaneseonline.com

(45) ينظر: محاضرات في الصورة النمطية (بحث).

(46) ينظر: الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، السيد ياسين، دار التنوير، بيروت، 1981م: 41.

العشرين[47]، هذا من حيث الزمان، ومن حيث المكان، فنجد أنَّ الغرب يُعدُّ المنطلق لتبلور هذا المفهوم، فقد أسهمت الحضارة الغربية - بصورة أو بأخرى- في تشكيل بعض الاعتقادات الجامدة لدى أبناء الشعوب النامية عن أنفسهم، إذ اتجه بعض العلماء الغربيين لإبراز الصفات الدموية العدوانية في بعض المجتمعات المتخلّفة التي احتكّوا بها ولاحظوها، وقد مالوا انطلاقًا من تحيّزات وأحكام مسبقة إلى تعميم هذه الصفة على سكان تلك المجتمعات، وقد زعموا أنها خاصية انثروبولوجية عند الأقل تحيُّزًا منهم، وبأنها خاصية إحيائية عند الأشد تحيُّزًا منهم، غافلين عن ربط العدوانية ببنية المجتمع والشرط الوجودي للإنسان فيه[48].

ويعدِّد بعض الباحثين مزايا (الصورة النمطيَّة) فيجد أنّها تتّسم بما يأتي[49]:

- **التبسيط الاختزالي**: وفي ذلك تجاهل لتركيبية الإنسان والواقع والأحداث والأسباب، وهذا يستوجب عمقًا أكبر في التحليل.

- **التعميم الكاسح**: وفي ذلك تجاهل للتنوع والاختلاف والفروق من دون تشخيص لِمَا بين الأفراد من فروق فردية وسمات شخصية خاصة، وهذا يستوجب مراعاة التمايزات.

- **التصلُّب**: أي رفض تغيير هذا التصور الذهني لاحتوائه - في ذهن حامل الصورة النمطية- على أحكام قِيَمية (أُلصِقَت بالشيء محل الصورة

---

(47) نشير أعلاه إلى أن تبلور مفهوم الصورة النمطية بوصفه مصطلحًا أخذ بالظهور في القرن العشرين، وإلا فهو قديم قدم الوجود الإنساني. فمنذ تشكل الحضارات وتنوعها واختلافها، بدأت تتشكل هذه الصور النمطية في أذهان أفرادها بشكل لا إرادي تجاه المجمعات البشرية الأخرى. وقد تكون هذه الصور سلبية أو إيجابية، إلا أنها عموما عبارة عن صورة ذهنيه أو مفهوم ذهني ذي دلالة معينة يعلق في ذهن مجموعة بشرية تجاه مجموعة أخرى. ينظر: الصورة النمطية، بحث منشور على موقع: www.sarayanews.com

(48) ينظر: الصورة النمطية لخصائص العنف في الشخصية العراقية - دراسة ميدانية، فارس كمال نظمي، جريدة المدى، ع 583، 21/ك2، 2006م: 12.

(49) ينظر: الصورة النمطية، مجلة قضايا فكرية، موقع: http://www.hiramagazine.com

النمطية)، مشحونةٍ بمشاعر ذاتية وعواطف شخصية (تكونت وترسبت وترسخت عبر الزمن)، وفي ذلك تجاهل لحقيقة الصيرورة / التغير / التجدد التي تتميز بها الجماعات والمجتمعات البشرية.

وهذه الخصائص حين نعكسها على واقع الحال المتمثّل برُؤية الآخر الغربي للإسلام، نجد حضورها الطاغي المتمثّل بالتبسيط والتعميم الكاسح والتصلّب، «فالغرب ولّد قاموسًا كاملاً من الصور النمطية عن الإسلام، عن النبي محمد [ﷺ] وعن العرب، منذ الصليبيّين وإلى الآن»[50]، وهذه الصور لم تكن إلا نتيجة للتقاطعات الحادة بين الشرق بوصفه معتنقا لدين الإسلام والغرب بوصفه معتنقا لدين النصرانية المنافس للإسلام، وهذا ما أنتج علاقات بين الطرفين محفوفة بالحيطة والحذر؛ فصورة آخر كلٍّ منهما تغدو تخطيطيّة فقيرة بسبب إصرار كل طرف على إغفال واقعيته لمصلحة بقاء كلٍّ منهما ممارسًا لسلطته المادية والمعنوية التي تقوم على ما اختزن في الذاكرة الجمعية لكلّ من أتباع الطرفين.

وبصدد الحديث عن إنتاج الصورة النمطية، يلاحظ الباحثون أنَّ الصورة النمطية لم تكن -على بساطتها- نتاج العفوية، إنّما هي وليدة تراكم متنوّع يصبُّ في صناعتها، ومن ثَمَّ سيرورتها في المجتمع، وبالنتيجة تخلق إحساسًا مجمعًا عليه، يرفدهُ سلوكٌ واحد يكون مقبولاً وغير مرفوض، فهي - إذن- متوالية من آليات متنوّعة تُسهم في خلقها أو اختلاقها، ومن أهم هذه الآليات[51]:

- الثقافة الشعبية: الأمثال، القصص، السِيَر، الأساطير... إلخ.

- الإعلام: ومنها: الصحافة، الإذاعة، التلفاز، الإنترنت، الكتب بمختلف أشكالها وأنواعها. والخطاب السياسي الحكومي الرسمي الذي تزيد

---

(50) الغرب في المتخيّل العربي، محمّد نور الدين أفاية، منشورات دار الثقافة والإعلام، الشارقة، ط1، 1996م: 13.

(51) ينظر: الصورة النمطية، د. يحيى جاد، مجلة قضايا فكرية، موقع:
http://www.hiramagazine.com

ضراوة تأثيره في البلاد الاستبدادية والفاشية.وبناءً عليه، فالصورة النمطية هي (قولبة) تقود إلى (الجمود) الذي يؤدي إلى (التعصب). وهذه الركائز الثلاثة كفيلة بتنميط الصورة؛ لأنَّ القولبة: اختزالٌ، وفي الاختزال: جهلٌ وفهمٌ منقوص يؤدي إلى سوء التعامل مع الظاهرة / الأمر / الشيء، وكذلك الجمود يقود إلى التكلسّ الذي يؤدي إلى السقوط في (جُبّ الأوهام) بتكرار سوء التعامل مع الظاهرة، ومن ثم استفحالها وتفاقم مشكلاتها، وهذا يؤدي إلى السلبية تجاهها بإعلان العجز عن مواجهتها، وفي التعصب: تمركزٌ حول الذات، ونفيٌ للآخَر، وسقوطٌ في الأنا والذاتية والفردية ومن ثم استحكام حلقات المشكلة حول الرقبة[52].

وفي سياق البحث عن الصورة التي رسمتها العقليَّة العربيَّة التراثيَّة للمجنون، لا يمكن أن نتناسى المُوجِّه العقائدي الذي يُعدُّ مُحفِّزًا لتحديد أبعاد الآخر وتقنين التعامل معه، وهذا يعني أنَّ الصورة المُنتجة عن الآخر لا يمكن التسليم بنقاوتها، «فليس من المنتظر البحث عن نقاء الصورة، فطالما أنتجت الأعراق والعقائد، وما زالت صورًا استعلائيَّة لنفسها وتبخيسيَّة لغيرها، وفي الحالين تقوم تلك الصور على تنضيد مرويّات لا يُركّز الاهتمام فيها على الدِقَّة والتقدير المطلوبين، إنما على إشباع الرغبات الثقافيّة، ففي مخيال الجماعات الثقافية - البشرية المعتصمة بذاتها ترتسم صورة مُرْضية عن ذاتها، ومَرَضيَّة عن غيرها»[53]؛ لذا كانت صورة المجنون وما يُرافقها من خوف وغموض ما تزال حتَّى الآن قائمةً في أذهان الكثيرين من الناس، فكل ما يعرفه الناس هو أنَّ المجنون إنسانٌ مخيف يضرب ويقتل ويُحطِّم كلَّ ما يعترضُ طريقه، إنَّه كالوحش الكاسر[54].

---

(52) ينظر: الصورة النمطية، مجلة قضايا فكرية، على موقع:
http://www.hiramagazine.com

(53) الصورة النمطية (مجلة قضايا فكرية، على موقع: http://www.hiramagazine.com

(54) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه، د. غسان يعقوب، مجلة دراسات عربية، ع1، س 28، 1991م: 81.

مفهوم التمثيل:

تذكر المعاجم الإنجليزية ثلاثة معانٍ للتمثيل ومشتقّاته: المعنى الرمزي، والمعنى السياسي، والمعنى المعرفي، ويشير المعنى الأول إلى معنى العلامة المُشابهة كتمثيل النوم بالموت، والمعنى السياسي يشير إلى المعنى المتداول في أروقة السياسة، فيقال عن نُوّاب البرلمان بأنّهم ممثّلون عن ناخبيهم، أما المعنى المعرفي، فيتّضح عبر الأفكار التي تمثّل الواقع، وهذا المعنى يقترب من المعنى الرمزي[55].

ويشكّل موضوع التمثيل مشكلة معيارية في فلسفة المعرفة، وقد احتلّ مكانةً مهمة في الدراسات الإعلامية والثقافية، وهو مصطلح بينِيٌّ يتعالق ويتقاطعُ مع حقولٍ معرفيَّةٍ عِدَّة، فالتمثيلُ وفقًا لفوكو ليس مُجرَّد موضوع للعلوم الإنسانيَّة بل هو "ميدان العلوم الإنسانيَّة بكلِّ امتدادها. إنَّه الأساس العام لهذا النوع من المعرفة، وهو الذي يجعل هذه المعرفة مُمكنة" والعلامة كما يذكر C.S. Peirce لا تُحيلُ مباشرةً على المرجع، وإنَّما على الأفكار المُتَّصلة به، ويقوم التمثيل بوظيفة التعبير المُتواصل؛ إذ ينتج كلُّ تعبيرٍ فكرةً عمَّا يقومُ بتمثيله. ولا يتحدَّدُ التمثيل الثقافي بالنصِّ السردي فقط؛ فهو يُعيد تشكيل العوالم والمرجعيَّات الثقافيَّة، والاجتماعيَّة، والأخلاقيَّة، والدينيَّة، والسياسيَّة، والاقتصاديَّة، وتتناظرُ بذلك العوالم النصِّية المُتخيَّلة بالعوالم المرجعيَّة فتتحدَّدُ وظيفة التمثيل[56]. ويتجاوزُ التمثيل في النقد الثقافي Cultural Criticism مفاهيم المُحاكاة، والانعكاس، والوهم، والتخييل، وفعل الترميز كما عبَّرت عنها المفاهيم النقديَّة التقليديَّة، ويُؤدِّي هذا التجاوز إلى قراءة النصوص وتأويل شفراتها الثقافيَّة Cultural Codes في

---

(55) ينظر: مفاتيح اصطلاحية جديدة - معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010م: 213.

(56) ينظر: خطاب الجنس - مقاربات في الأدب العربي القديم، هيثم سرحان، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط1، 2010م: 34.

سياق الجماليَّات الثقافيَّة Cultural Poetics[57].

ويحتلُّ مفهوم التمثيل Representation موقعًا مركزيًّا في نظريَّة تحليل الخطاب، ويُقصَدُ بهذا المفهوم سعيُ المُتكلِّم إلى تدشين خطابه عبر استعمال العلامات اللغويَّة، ممَّا يعني أنَّ الخطاب ليسَ إلَّا سلسلةً من التمثيلات المُتكرِّرة التي تسعى إلى إبراز تمثيل مركزي. وبناءً على هذا التصوُّر فإنَّ تحليل الخطاب ينشغل بتحليل قيم الخطاب التمثيليَّة وكشف مرجعيَّاتها وآلياتها[58].

بيدَ أنَّ امتداد العلامات والتمثيلات في حقول مُتعدِّدة يُعقِّد من فعل التحليل بعد أنْ مُورِسَت على المعرفة عمليات تحقيب وتقسيم أفضت إلى تجزئة المعارف وفصلها وإخضاعها إلى سيرورة تاريخيَّة مفتعلة. وحسب ميشيل فوكو فإنَّ على تحليل الخطاب أن يرفض التقسيمات والتنميطات القائمة بين حقول المعارف؛ ذلك أنَّها تُؤدّي إلى الفصل بين الموضوعات، وتُعزِّز استقلاليَّة الحقول، وتُجذِّر انفصال المفاهيم وتُباعد بعضها عن بعض. لذلك ينبغي على مُحلِّل الخطاب عدم الركون إلى التمييزات القائمة بين أنماط الخطاب الكبرى، والأشكال السرديَّة التي تبدو للوهلة الأولى مُتعارضة ومُتشاكلة مثل التاريخ والسرد والعلم والأدب، والدين والفلسفة[59].

---

(57) يقصد بمصطلح الجماليات الثقافية - من وجهة نظر قرين بلات- تحليل التشكّل الجمعي للفعلية الثقافية، وفحص العلاقات الداخلية لهذه الفعلية. ويحدد غايته بأنه يريد أنْ يكشف عن أسباب وحقيقة القوى الأسرة التي تمتلكها الثقافة عبر خطاباتها ودراساتها ومضامينها، عن تلك التي يسميها بالطاقة، مستدعيا الجذر الإغريقي لكلمة energy، لانَّنا النظر إلى أصلها البلاغي لا الفيزيائي. ينظر: النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية، عبد الله الغذامي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م: 49 - 50 .

(58) ينظر: خطاب الجنس - مقاربات في الأدب العربي القديم، نقلا عن:
Michel Foucault, The Order of Things An Archaeology of the Human. p65

(59) ينظر: حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1987م: 22.

ويخصوص علاقة الصورة النمطية بالتمثيل يعرّف (هومي. ك. بابا) الصورة النمطيّة بأنّها «نمط من التمثيل معقّد، ومتجاذب، ومتناقض، وقلق بقدر ما هو واثق»[60]، وينطلق تعريفه عبر سبره الخطاب الاستعماري الذي يمثّل الشعوب المُستعمَرة، ويرى بأنّ التمثيل الخاطئ هو الذي تقوم به الصورة النمطية، وذلك بقوله: «إذا ما كانت الصورة النمطية ضربًا من التبسيط، فإنَّ ذلك ليس لأنّها ضربٌ من التمثيل الخاطئ لواقع معيّن، بل لأنّها شكلٌ محتجز ومُثبَّت من أشكال التمثيل يعمل، من خلال إنكاره لعب الاختلاف "الذي يتيحه النفي عن طريق الآخر" على خلق مشكلة لتمثيل الذات في تدليلات العلاقات النفسية والاجتماعية»[61].

وينبّه (إدوارد سعيد) في سياق استعراضه بلاغة الإنشاء الاستشراقي، إلى الذرائع التي يتّخذها المستعمِر القائم بالتمثيل عن الآخر المُستعمَر، فتتيح مثل هذه الذرائع مشروعية التمثيل، وينقل مقولة (كارل ماركس) عن سكّان الشرق بأنّهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، فينبغي أنْ يُمثَّلوا، ولمّا كانت اللغة نظامًا رمزيًّا على درجة عالية من التنظيم ويقوم باستعمال طرائق متنوعة لتبادل المعلومات، ومن ثمّ يمثّلها، فهو يسعى إذًا إلى إعادة حضور المُمثّل عنه، وهنا تكمن خطورة التمثيل في القيمة التي يتركها تقرير مكتوب عن الشرق لا تعود إلى مدى مصداقيته على الواقع، بل العكس؛ لأن هذا المكتوب يمثّل حضورًا أمام القارئ بحكم إقصائه للشيء الحقيقي وإزاحته. ويعتمد هذا التمثيل على مؤسسات، وتقاليد وأعراف، ونظم ترميز للفهم متفق عليها من أجل تحقيق تأثيرها[62].

إنَّ استنطاق المرويّات هو استنطاق لذاكرة تحوم فيها شكوك مُبهمة في

(60) موقع الثقافة، هومي. ك. بابا، ترجمة: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط1، 2006م: 140 - 141.

(61) المرجع نفسه: 149.

(62) ينظر: الاستشراق - المعرفة - السلطة - الإنشاء، إدوار و. سعيد، نقله إلى العربية: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1984م: 54 - 55.

قيمة الآخرين. وعرضها يمثّل مُحاولة لوقف توظيفها الآيديولوجي في نزاعات مُعاصرة. ولم يكن تشويه الآخر قد أثمر عن فائدة حقيقيَّة، ولن يكون مُمكنًا وقف ذلك إلا استنادًا إلى رُؤيةٍ نقديةٍ تجلي ذلك النسغ المتصاعد في الفكر والسلوك المُعاصرين، وتفضح عيوبه وتزيلها. وكشف صورة الآخر يراد منه تفريغ الأوهام المُستبدَّة بهم[63].

نُدرج المرويَّات الكبرى ضمن (السرد الثقافي)؛ لأنها تطوي ضروبًا مُتنوِّعة من التمثيلات الثقافية، والدينيَّة، والاجتماعيَّة، والتاريخيَّة، والجغرافيَّة، وقد انبثق كلُّ ذلك المزيج السردي من خضمّ ثقافةٍ جماعيَّة، وتغذَّى بمرجعيَّاتٍ دينيَّة، فتناوبت فيه صيغ الإخبار، والوصف، والحُكم، فرسم المخيال العربي - الإسلامي، هويَّات الأمم الأخرى، بخليطٍ من الوقائع والتخيُّلات، واختصَّ بتمثيلٍ سرديٍّ مُوسَّع[64]، ومن هذا المقترب يمثّل التراث منظومة فكرية واحدة تتجلى في أنماط وأنساق جزئية في كل مجال معرفي خاص، ولتوضيح الفكرة نجد أنَّ سيبويه وهو يضع البناء النظري للغة العربية لم يكن معزولا عن إنجازات الفقهاء والقرّاء والمتحدثين والمتكلّمين، بل نستطيع القول إن كل علوم اللغة العربية من نقد وبلاغة وصرف وعروض لم تنعزل لحظة واحدة عن العلوم الدينية من كلام وفقه وتفسير[65].

ولا يفوت أنْ أشير إلى أثر البطانة (الشعوريَّة - العقائديَّة) المُكوّنة من خليط مُتنوِّع من تجارب الماضي، والتاريخ، والتخيُّل، والاعتقاد، واللغة، والتفكير، والانتماءات، والتطلُّعات، في تبلور الرأسمال الرمزي للتجمُّعات المُتشاركة بها. وفي هذا السياق نضيف إلى ما سبق نظرية اللاوعي الجمعي لدى يونغ بشأن الأصول القديمة التي تنبني عليها جميع التصوُّرات اللاحقة

---

(63) ينظر: المركزية الإسلامية: 14.

(64) ينظر: المرجع نفسه: 14.

(65) مفهوم النص - دراسات في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م: 14.

للأشياء[66]، وبالمُحصِّلة ستكون ركيزة تتكأ الذاكرة عليها.

ومن الإشكاليات المُهِمَّة التي تعترض سبيل الدارس في قضيَّة المُتخيَّل من حيث تطبيق مقولاتها إجرائيًا على المتون التراثيَّة، أنَّه يقفُ بإزاء مساردَ عِدَّة ينتمي كلُّ واحدٍ منها إلى أفقٍ معرفيٍّ خاصٍّ له مساربهُ البحثيَّةُ الخاصَّةُ به، وهذا يستدعي الدارس أنْ يقفَ على مشارف كلِّ أفقٍ من تلك المسارد ويكوِّن عُدَّةً معرفيَّةً تعينه على استجلاء ما يبحث عنهُ في تلك المسارد، لا لغاية التفكُّه أو الترف الفكري، بل لغايةٍ كُبرى تتعلَّقُ بصميم دراسته عن المُتخيَّل؛ لأنَّ دراسة مرجعيَّات المُتخيَّل - كما هو معلوم- هي «بحثٌ في الخلفيَّات التي يستندُ عليها هذا المُتخيَّل، وهي كذلك بحثٌ في المُحرِّكات التي يتأسَّسُ عليها، والمُنطلقات القَبْليَّة التي سمحت له بالظهور في ثقافةٍ مُعيَّنةٍ وفي فترةٍ تاريخيَّةٍ مُحدَّدة»[67]، وهذا يعني أنَّنا سنقوم بمسح نصِّيٍّ على مُجمل المسارد التي يتشكَّل المتخيَّل عبر تراكماتها الكمِّية والزمانيَّة.

ومن الجدير ذكره أنَّ الحديث عن التحامق والجنون في المتخيَّل العربي يندرج ضمن مسألة الآخرية وأسئلة الهويَّة والاختلاف كما هو حال موضوع (المرأة) و(الأسود) و(الأجنبي، الأعجمي، غير العربي) وتُشكِّل هذه القضايا جميعها تاريخًا ثقافيًّا Cultural History للممارسات الخطابيَّة وغير الخطابيَّة وعلاقات الهيمنة والسلطة والقُوَّة التي تنطوي عليها وتتضمَّنها تمثيلات Representations أنتجتها الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة. فقد كان للأحمق والمُتحامق والمجنون عوالمهم الرمزيَّة ومتخيلهم الاجتماعي "Social Imagination" وخطابهم الذي أنتجوهُ هم، والخطاب المُنتج عنهم كذلك كما سنشير بعد قليل.

ويمتدُّ التمثيل الثقافي للتحامق والجنون ليُكوِّن جانبًا كبيرًا ومُهمًّا من الإنتاج الثقافي العربي الإسلامي، ولاسيّما في القرن الرابع للهجرة، وهو

---

(66) ينظر: جدلية الأنا واللاوعي، ك.غ. يونغ، ترجمة: نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية - سورية، ط1، 1997م: 25.

(67) تمثيلات الاخر - صورة السود في المتخيّل العربي الوسيط: 33.

القرن الذي شهِدَ ازدهار مرويَّات سرديَّة، وتخلُّق أنواعٍ جديدة (المقامة على سبيل المثال) وشَهِدَ كذلك بروز ظاهرة جديدة في الشِّعر العربي القديم هي ظاهرة (شعراء التحامق والرقاعة) وقد أراد هؤلاء الشعراء أنْ ينتهجوا نهجًا جديدًا هو الاختلاف والمُغايرة وعدم الامتثال للتقاليد الشعريَّة التي رسَّختها ثقافة المدائح الرسميَّة، وصدر عنها عددٌ لا يُستهانُ بهِ من الشعراء العرب القُدماء، ولم يكن شعراء التحامق وحدهم الصوتَ المُتفرِّد المُختلف في ذلك العصر. بل ظهرت أنماط سردية مثل سير عقلاء المجانين وغيرها من المصادر التي سنذكرها في محلّها.

الفصل الأول

المقتربات المعرفية لظاهرة الجنون

مدخل:

يُستحسنُ بنا أنْ نقوم بتطوافٍ معرفي نخبر فيه ظاهرة الجنون بكلٌ حيثياتها الميثولوجية والتاريخية والفلسفية والسايكولوجية، وغيرها من مساحات الاشتغال المعرفي التي جسّها الإنسان المُفكّر بوعيه أو بلا وعيه إزاء هذه الظاهرة، ولا يمكن أنْ نسبر الظاهرة إلا على نحو الإضاءة بقدر تتيحُ لنا أنْ نربط خيوط هذه الظاهرة من حيث التشكُّل الذاتي لها ومن حيث التلقّي والمُعاينة من قبل الآخر. فما نعرفه عن الوجوه الرمزية للجنون أكبر بكثير مما نعرفه عن وجوهه الطبية أو غيرها من العلوم التي تناولته، لذلك نقف على أحكام متنوّعة هنا وهناك منها ما يأتي من الأخلاق ومنها ما يأتي من القضاء، ومنها ما يأتي من المعتقدات، وحقائق هذه المعارف أطول عمرًا من حيثيات المرض وأعراضه، فالمجنون -إذن- يعير صوته لكل ظواهر الانتماء الثقافي؛ لكي يصبح في النهاية أداة لضبط كل ما هو غير عادي ومألوف[1].

وسنبدأ بالأسطورة لكونها الأساس الذي بُنِيت عليه سائر الأصول الأخرى لظاهرة الجنون، ولأنَّ الأسطورة بدأت منذ بدأ الإنسان يدبُّ على

(1) ينظر: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ميشيل فوكو، ترجمة: سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، 2006م: 13.

ظهر هذا الكوكب، فكان لها الصدارة في خزينته المعرفية؛ لذا حاولتُ أنْ أقف على النصوص الأولى التي صوّرت هذه الظاهرة، وأرصد كيفية النظر لمن تلبّسه الجنون، ومن ثمّ أستعرض المقترب الفلسفي، لما هو معلوم من صدارة هذا العلم على كثير من العلوم، حتى لُقِّبت بأمِّ العلوم، وفي طيّات هذا المقترب، حاولت أنْ أتقرّى -جهد الإمكان- ما له علاقة بموضوع الجنون، من حيث النظر إلى هذه الظاهرة، ومن ثمّ تطورها فيما بعد عند فلاسفة القرن العشرين، كذلك ستكون وقفتي عند المقتربين الآخرين: النفسي والأدبي، بمقدار ما له أهمية بإيضاح أوجه التلاقي والافتراق بين هذين المقتربين وموضوع الجنون، محاولاً رصد بعض وجهات النظر التي ألمّت باكتناه هذه الظاهرة، وصنفت أنماطها وحاولت أنْ تجد لها إطارًا يحتويها ويعبّر عن طرائقها.

المبحث الأول
المقترب الأسطوري لمعاينة الجنون

تعدّدت تعريفات الأسطورة بتعدُّد التوجّهات والمنازع المعرفية التي تنطلق منها الرُؤية الكلية للأسطورة، لاسيما أنَّه مفهوم تداخل في أكثر من ميدان من ميادين الفكر، مثل الأنثروبولوجيا، وعلم النفس، والدين المقارن، وعلم الاجتماع[2]. وقد نتّفق مع التعريف الذي يرى الأسطورة بأنَّها «قصّة الأعمال التي يقوم بها أحد الآلهة - في العقائد القديمة- أو إحدى الخوارق الطبيعية من الأبطال... تبدو فيها محاولات الإنسان لتفسير علاقاته بالكون والعالم، أو تفسير وجود بعض العادات والنظم الاجتماعية أو الخصائص المميزة للبيئة التي يعيش فيها خالق الأساطير نفسه وهي في هذه الحالة تنطوي على فهم ديني معيّن بالنسبة للشعب الذي رواها»[3]، أو هي «رواية لتاريخ مقدّس يخبر عن أحداث وقعت، في الزمان الأول، قامت بها الآلهة والكائنات الخارقة العظيمة»[4]، فطبيعة البنية المعرفية للأسطورة، لا تنطوي إلا على تاريخ مقدّس، جرى في الزمن البدائي[5]، وهذا التعريف يمكن التعويل عليه؛ لأنه يتيح لنا أنْ نغرف من شتى الروافد التي غذّت العقل البشري بالأساطير، فمن معتقدات شعبية، ومن ملاحم وحوادث مرّت

---

(2) ينظر: الماهية والخرافة دراسة في الميثولوجيا الشعرية، نورثروب فراي، ترجمة: هيفاء هاشم، مراجعة: عبد الكريم ناصيف، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1992م: 34.

(3) أساطير من الغرب، سليمان مظهر، ط1، دار الشروق، 2000م: 5.

(4) الأسطورة والأحلام والأسرار، مرسيا إلياد، ترجمة: حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية السورية، دمشق، 2004م: 7.

(5) ينظر: مظاهر الأسطورة، مرسيا إلياد، ترجمة: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، ط1، دمشق، 1991م: 10.

بها المجتمعات، ومن كتب مقدّسة تمثّلت بالعهدين: القديم والجديد، كلُّ هذه الروافد وغيرها يمكن لنا أنْ نمتح من آبارها المعرفية التي لم ينضب أثرُها في الوجدان الشعبي، وترسبت صورها في قاع المخيال الإنساني، فهي لا تنتهي بحالٍ من الأحوال، بل تتحول بفعل المخيال الإنساني إلى صورٍ أزلية لا يمكن أنْ تتغيَّر أو تُعدَّل من محمولاتها السلبية إلى إيجابية أو بالعكس، كما يشير (مرسيا إلياد) لهذا المعنى بقوله: «إنَّ الأساطير تنحطُّ وأنَّ الرموز تدخلُ طيّ الزمن والعلمنة، ولكنها لا تزول أبدًا حتى في أشدّ الحضارات ميلاً إلى الوضعيّة»[6]؛ ولذا نجد بعض الصور الأبدية والنمطية الأصلية التي تجاوزت زمنها إلى زماننا الحاضر، على نحو ما تفعل تلك الصور التي تتضمّن معاني التعالي والمركز والجنة والجحيم[7].

وقد لا يختلف مفهوم الخرافة (Superstitions) عن مفهوم الأسطورة كثيرا، فكلاهما يشيران إلى مدلولٍ واحد وهو اشتراكهما في نسق اللامعقول الذي يجد مقبولية عند قطاعات معينة من الناس، وقد عُرِّفت الخرافة بأنَّها «مفهوم موضوعي وإحصائي يُعبِّر عن العقائد الخاطئة وتُقاس إحصائيًّا مثلاً بمقدار ما يُباع من الكتب الخرافية»[8]، أو كما يعرّفها (جيمس دريفر) بأنَّها «عقيدة أو نسق من العقائد قائمة على أساس صلة خيالية من الأحداث، وغير قابلة للتبرير على أساس عقلي»[9].

ومن الجدير ذكره أنَّ الاهتمام بالأسطورة ودراستها لم يكن وليد القرون المتأخِّرة، فقد نُقِل عن أفلاطون (ت: 347هـ) أنَّه ممّن يعدُّ الأسطورة وسيلة للتعبير عن حقائق معيّنة لا سبيل للتعرّف عنها بوسائل

---

(6) صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، مجموعة باحثين، الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت - لبنان، ط2، 2008م: 90 نقلا عن كتاب لمرسيا إلياد باللغة الانجليزية مطبوع في فرنسا: ص 31.

(7) ينظر: صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظرا إليه: 90.

(8) سيكولوجيا الخرافة والتفكير العلمي، د. عبد الرحمن عيسوي، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1983م: 11.

(9) المصدر نفسه: 12.

المعرفة الأخرى[10]، أما في القرن التاسع عشر فقد ظهر التوجّه نحو الأسطورة بوصفها أبرز اهتمامات الميثولوجيا في أوربا، وهذا الاهتمام جلب ثورة فنية وجمالية أعادت للأسطورة رونقها بوصفها شكلاً فنّيًا تعبيريًّا من أشكال الفلكلور والأدب الشعبي، ومن ثم تضاعف الاهتمام من الرومانتيكيين، فجعلوها أصلاً للفن والدين والتاريخ، ثم اتجهت العلوم الإنسانية تبحث وراء الشكل الظاهر للأسطورة، أي عن رموز كامنة تعين على فهم الإنسان وحياته الروحية وآليات تفكيره وعواطفه ودوافعه، فقدّمت لمختبرات علوم الاجتماع والنفس والانثروبولوجيا مادّة قيّمة لا تقدّر بثمن، وإلى جانب هذا وذاك ظهر فرعٌ جديد من فروع المعرفة يُعنى بدراسة وتفسير الأساطير دُعِي بالميثولوجيا Mytho-Logy والشِق الأول من الكلمة مأخوذ من الكلمة اليونانية Mutho التي تعني حكاية تقليدية عن الآلهة والأبطال، أمّا الشق الثاني Logy فيعني (علم) ويستعمل هذا المصطلح في العصر الحديث للدلالة على مجموعة من الأساطير الخاصة بشعب من الشعوب، ومنذ نهاية القرن التاسع عشر ظهرت مدارس شتّى تهدف إلى تقديم نظريات شاملة في تفسير الأسطورة وبيان دلالاتها ووظيفتها[11]، وهي على الرغم من اختلاف زوايا النظر فيها إلى الأسطورة إلا أنّها ماضيةٌ في هذا الحقل الخصب الذي لا يمكن أنْ يحدّ له قرار.

وحين نتطلع إلى تاريخ الإنسانية مع الجنون نجدهُ تاريخًا موغلاً في القدم، الأمر الذي يدفعنا إلى تتبع خيوط التقاء الميثولوجيا بظاهرة الجنون، وهذا لا يعني أنَّ الباحث يريد تعليق ظاهرة الجنون بطفولة العقل البدائي وسذاجته، بل نريد استجلاء كيفية التعامل مع هذه الظاهرة؛ وذلك لما وجدناه من اعتقاد راسخ استمرّ بعد هذه المدة الزمنية وإلى يومنا هذا، بأنّ هذه الظاهرة لها علاقة بأثر مخلوقات علويّة تُسمّى (الجنّ) لها القابلية على

---

(10) ينظر: جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004م: 173.

(11) ينظر: مغامرة العقل الأولى، فراس السواح، ط11، (د.م)، 1996م: 12.

أنْ تحلّ في جسم الإنسان، وهنا يمثّل التعاطي الاجتماعي مع هذه الظاهرة ثنائيةً ضدية، يتجلّى تارةً بضرب جسد المريض لعلاجه من هذا (المرض) بحسب تصوُّر الفئة الاجتماعية التي ترى أثر هذه المخلوقات السلبي على جسد المريض، وتارةً أخرى يكون الذي حلّت فيه هذه المخلوقات مُهابًا من الآخرين، ويُخشى من سطوة لسانه؛ لأنه مؤيَّد من الجن، بل أكثر من ذلك حين يُكتب لشعره الذيوع والانتشار. كلتا هاتين الصورتين من التعاطي أردنا أنْ نتتبع بداياتها مع وجود الأساطير التي أسهم البشر في نسجها إرضاءً لمتخيلهم الحاف بجميع تصوراتهم ومدركاتهم المحسوسة وغيرها.

ظهرت الأساطير والخرافات وانتشرت منذ أنْ وجِد الإنسان على سطح الأرض، وذلك بحكم الطور البدائي الذي مرَّت به البشرية آنذاك، فأكثر الناس من البسطاء والعامة حين يواجهوا المبهم والغامض من أمور حياتهم التي تحيط بهم، يلجئون إلى الاعتقاد الخرافي محاولة منهم لإيجاد سبيل يقنعون به أنفسهم الطامحة إلى اكتناه العالم وظواهره.

وهذا لا يعني أنا نجزم بانقطاع المجتمعات عن التفكير الخرافي، بل يوجد إلى الآن من يؤمن بتأثير النجوم والسحر وغير ذلك من الأمور التي تنطلق من دائرة اللامعقول، ويروج التفكير الخرافي عند بعض فئات المجتمع وقت الأزمات والنكسات الاقتصادية أو الاجتماعية أو الصحية[12].

وقد دلّت بعض الآثار والرسومات القديمة قِدَم ظاهرة الجنون، فقد كان في البداية اعتقادٌ سائد عند بعض الجماعات البشرية - مثل قبائل الهنود الحمر القُدامى*- بوجود أرواح طيّبة وأخرى شريرة تملأ الكون، وقد تتلبّس بعض الأفراد ويحتاج الأمر إلى إجراء(عمليات تربنة terpaning) يتم من خلالها عمل "ثقب" في جمجمة الشخص؛ لاعتقادهم بأنَّ هذا الثقب يسمح

(12) ينظر: موسوعة عالم علم النفس، د. عبد المنعم الحفني، ط1، بيروت - لبنان، 2005م: 1/ 60.

(*) يجدر بالذكر أن عمليات التربنة ما زالت حتى الآن لدى بعض قبائل جنوب أفريقيا، ينظر: انهيار العقل في مرض الفصام، عزت سيد إسماعيل، دار العلم، الكويت، 1984م: 13 .

لتلك الأرواح الشريرة أنْ تغادر الجسد المصاب بسلوكياته الشاذة والغريبة، وقد يعيش بعض هؤلاء المصابين حين تلتئم جروحه، وبعضهم - وهم الأكثر- لم تلتئم فيهوي إلى وادي الموت والجنون[13].

ومن الواضح أنَّ المعالجة لهذه الظاهرة على الرغم من أنَّها تنوي تخليص المريض من آلامه التي يُعاني منها، ولكنَّها تنطوي على إبادة المجانين والتخلّص من شرِّهم المستطير، فما هي إلا «رمز للتخلص من الشخص المختلّ أو المضطرب عقليًا»[14]، ولعل هذا الإجراء كان قد سُبِقَ بمعالجات أخرى مثل طرد الشخص المختل عقليًا؛ لاعتقاد مجتمعهِ بأنَّ الروح الشريرة التي تتلبّسه تمتلك خاصية الانتقال من جسد إلى آخر، فهؤلاء - أي المجانين- أصبحوا بمثابة اللعنة التي يجب التخلّص منها إما عن طريق النفي أو القتل[15].

ومن الصور الأخرى من صور علاج المجنون التي تقوم على فكرة طرد الأرواح، ما كان يقوم به "الشامان Shaman"* عبر جلسات يحضرها المريض عقليًا والعديد من الأفراد، ويقوم الشامان قبيل الجلسة بالتدخين بشراهة، وتناول أجزاء معينة من بعض النباتات لاسيّما الصبار وغيره، ثمّ تبدأ الطبول في العزف وفقًا لإيقاع معيّن، يبدأ بطيئًا ثم يدخل في اللهاث، وهنا يبدأ الشامان في حالة من فقدان الوعي الجزئي للشعور، مصحوبة بحركات غير طبيعية، ويقوم بطقوس معيّنة من خلالها يكشف للآخرين وجود الأرواح ويتقمّصها، ويعبّر عن مطالبها لكي ترحل عن عقل الشخص

---

(13) ينظر: الجنون بين الحقيقة والخيال، د. محمد حسن غانم، إشراف: عبد الحميد إبراهيم، د.ط، د.ت: 6.

(14) الجنون بين الحقيقة والخيال: 6.

(15) ينظر: أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ، خزعل الماجدي، سلسلة التراث الروحي للإنسان 1، ط1، دار الشروق، عمّان، 1997م: 50 - 51.

(*) تعني كلمة (الشامان) في لغة التونكوز المنتشرة في سيبيريا الاضطراب والبلبلة؛ لأن الرجل المُدّعي بها يتعرّض أحيانا في حلقات المعالجة التي يقوم بها إلى نوبات يصرخ فيها ويقفز ويؤدي حركات عنيفة. ينظر: الأساطير والأحلام والأسرار: 5.

المصاب، وتظل هذه الطقوس وتلك الحركات إلى أنْ يخرج الشامان من فمه شيئًا يشبه الحصاة أو الحشرة أو الشعرة، وكان ذلك يتمّ في الهواء الطلق وأمام جمهور غفير[16].

وهذا (الشامان) لا بدّ من توافر خصائص معينة فيه أهمها: مدى قدرته على استقبال الأحلام وغيرها من الظواهر النفسية التي تُحدِثها العقاقير والنباتات التي كان يتناولها، إضافة إلى ضرورة أنْ يعتزل هذا "الشامان" مدةً عن المجتمع حتى ينصهر مع الوحدة، ويستمتع بالتحاور مع هذه الأرواح حتى يمتلك القدرة على التفاعل معها[17].

يبدو أنَّ الطريقة اختلفت في معالجة المجنون ولكن الغاية لا تختلف عن سابقتها، فهي شكلٌ آخر من أشكال إهانة المريض عقليًا وتفاقم اضطرابه العقلي؛ لأنَّ المعالج لم يكن بأحسن حال من المريض، لأنه «مصابٌ بالجنون أو الصرع، وذلك لدخوله في حالة غريبة من الهلاوس، إذ كانت الأرواح الغريبة التي تتلبّس بعض البشر تتكلّم من خلاله، وهنا من يقول بأنَّ "الشامان" ما هو إلا رجل مريضٌ نفسيًا وبه خلل، أو إنَّ جلسات علاج الجنون ما كانت إلا مخرجًا لانفعالاته، أو أنَّه لاشعوريًا ومن خلال ذلك يشفي نفسه»[18]، ويبدو أنّ ظاهرة الجنون -في ضوء هذا النص الذي يعكس الخلفية الثقافية لذلك المجتمع- لها نسبٌ متفاوتة تتوزّع على كلٍّ من المُصابِ بها والمُعالج لها، ولكن تظهر المفارقة في التعامل مع كلٍّ منهما، فمع الأوّل (المصاب) يظهر خضوعه لأية ممارسة يقوم بها الآخر (أي العاقل)، ولا يحقّ له أنْ يدافع عن نفسه، ومع الثاني (المُعالج) الذي يحوز على الحرية فيما يقوم به من تصرُّف، فهو أعلم من غيرهِ بكيفية معالجة الآخرين، ومعلومٌ ما للطبيب في المجتمعات سواء أكانت بدائية أم متحضّرة من هيبة واحترام تضعه في مصاف القديسين.

(16) ينظر: الجنون بين الحقيقة والخيال6 - 7.
(17) ينظر: الجنون بين الحقيقة والخيال: 6.
(18) المرجع نفسه: 6.

ومن الأسباب التي دعت إلى انتشار خرافة الجنون بسبب الشياطين، ما قام به حكّام الإغريق من استغفال عامة الشعب وجعلهم يصدّقون بما يوحيه الحُكّامُ لهم من آثار للآلهة وقدرتها على فعل المعجزات، وهذا الأسلوب يُعدُّ جزءاً من فن الحكم وأساليبه. أما الذي كان يسيطر على مخيال اليوناني الصالح فهو الأرواح المحتشدة من حوله التي يُعتقد أنها متأهبة لأن تتدخل في شؤونه وتلحق به الأذى، وكانت هذه الشياطين لا تنفك تعمل على تقمُّص جسده، فلذا كان عليه أن يحذرها ويتقي أذاها على الدوام، وأن يقيم الاحتفالات السحرية ليطردها بها[19].

وربّما كانت هذه العقيدة عند اليونانيين القدماء بواكير نشوء نظرية الجراثيم التي نعرفها اليوم. فقد كان معنى الأمراض جميعها عند اليوناني أن المريض قد حل فيه روح غريب، وليست المكروبات والبكتريا إلا صوراً جديدة شائعة لما كان اليونان يسمونه كريس Keres أو الجن الصغيرة. ولم يكن الجنون إلا حلول روح غريب في جسم المصاب بهِ، وكان يقال إن الجنون قد "خرج عن نفسه"، وكان لا بد في هذه الحالات من القيام باحتفال يُطهّر فيه الشخص النجس. وكان الكاهن خبيراً بطرد الأرواح الشريرة من الأجسام بالضرب على إناء من البرونز، أو بقراءة العزائم، أو بالسحر أو الصلاة، فالدين عندهم لم يكن أمر أخلاق بقدر ما كان فناً لمعالجة أمور الأرواح[20].

وإذا أردنا أنْ نسرّع قليلاً من عجلة الزمن، وندخل في بدايات التفكير العقلاني المتمثل بالحضارة اليونانية، فنجد التحوُّل في علاج المجنون من الصورة الملعونة التي مرّت بنا آنفًا إلى صورة الخلل في وظيفة الدماغ، وذلك بعد أن استطاع بعض العلماء لاسيّما أبوقراط (ت: 357 ق.م) بإجراء

---

(19) ينظر: قصة الحضارة، وِل ديورَانت، تقديم: الدكتور محيي الدّين صَابر، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1988 م: 6/ 354.

(20) ينظر: المرجع نفسه 6/ 355 .

دراسات طبية منفصلة عن الدين، داحضًا فكرة الأرواح الشريرة، بتأكيده وجود خلل في وظائف الجسم، وأنَّ التدخل يفيد في العلاج، ولا علاقة بلعنة الآلهة أو دخول الشياطين في الإصابة بهذا المرض العقلي.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنَّ للدور الذي قام به العلماء في ربط ظاهرة الجنون بغيرها من الظواهر الإنسانية مثل ظاهرة الأحلام، أثرًا فيما بعد لمدرسة التحليل النفسي التي ربطت بين الشخصية العصابية والإبداع الأدبي الذي يصدر منها، ومن تلك الملامح ما أشار إليه (ريفرز) أنَّ من أهمَّ ملامح الميثولوجيا المبكّرة القديمة هي تلك النزعة نحو تشخيص الأشياء الطبيعية والنظر إلى موضوعات مثل التلال والأنهار والأشجار باعتبارها ذات خصائص إنسانية بفعل قوة الكلام، فالحيوانات التي تتحدث ذات صفة مشتركة في الأساطير والأحلام[21].

وقد أكد علماء التحليل النفسي أن الأحلام تعدّ سبيلاً للشفاء وإن كانت تبدو شكلاً من أشكال الجنون، ففي ملحمة جلجامش ما يدلنا على ذلك الوعي العميق الذي ساد في الأساطير السومرية وفي مملكتي آشور وبابل، بالفعل الشفائي للأحلام، فيطلب جلجامش من الجبل أن يأتي لصديقه أنكيدو بحلم مطمئن فيقول له: «أيها الجبل، يا موطن الآلهة، أرسل حلماً لأنكيدو، ابعث إليه بحلم مطمئن»[22].

ومن ملامح التشابه الأخرى بين الأسطورة والحلم أو غير ذلك من نواتج العقل البدائي، الطبيعة التركيبية التوليفيَّة لموضوعاتهما، فواحد من أكثر الخبرات شيوعًا في الحلم هو ظهور صورة مركّبة لشخص ما ويمكن داخل هذه الصورة أنْ نميّز بين شخصيّتين مختلفتين أو أكثر، ومثل هذه التركيبات موجودة في الأساطير والمعتقدات المبكّرة، فهناك مثلاً هذه

---

(21) ينظر: المرض العقلي والإبداع العقلي، شاكر عبد الحميد، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 18، الكويت، 1987م: 48.

(22) ملحمة جلجامش، ن. ك. ساندرز، ترجمة: محمد نبيل نوفل وفاروق حافظ القاضي، القاهرة، دار المعارف، 1970م: 65.

المخلوقات المُركّبة (رأس حيوان وجسم إنسان أو العكس) وهي تشيع في الأساطير القديمة والأحلام وهذيانات المرضى. فالأحلام تحطّم كل قوانين السببية، وقوانين الفكر المنطقي، وفيها تعمل الصورة الخيالية بشكل مختلف عن الحالة أثناء التفكير اللفظي العقلاني[23].

وقد تنبّه الكثير من الفلاسفة والعلماء إلى جدلية العلاقة بين الحلم والجنون، فيقرّر فوكو أنَّ الحلم وسيلة للمعرفة؛ لأنّه من خلال الحلم تتجه حركة التخيّل نحو اللحظة الأولى من الوجود التي تمّ فيها التشكّل الأصلي للعالم[24].

الجنون في كتب المقدسة القديمة:

تنضوي كثير من مرويّات الكتب المقدّسة القديمة (التوراة والإنجيل) على جانبٍ كبيرٍ من البُعد الأسطوري، وقد نُوقِشت كثير من الأفكار الواردة في متونها من الذين اهتمّوا بدراسة الأسطورة[25]، وقد لا يحتاج منّا أنْ نبيّن السبب في تماهي بعض الأساطير مع ما ذُكر من أحداث في هذه الكتب؛ لأنّهما خضعا لمشيئة المخيّلة البشرية التي تلاعبت في نقل الحدث وصوّرته بحسب الظرف التاريخي أو السياسي أو غير ذلك من الظروف[26]،

(23) ينظر: المرض العقلي والإبداع العقلي، شاكر عبد الحميد، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 18، الكويت، 1987م: 49.

(24) ينظر: نظام الخطاب، ميشيل فوكو، ترجمة: د. محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 2007م: 100.

(25) ينظر: الأسطورة والمعنى - دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، فراس السواح، ط2، دار علاء الدين، دمشق، 2001م: 5 .

(26) المعروف تاريخيا حتى عند النصارى أنفسهم أن المسيح (A) لم يكتب مواعظه وتعاليمه، ولم يكن هناك إنجيل مكتوب، وقد اضطهد اليهود أتباعه وشردوهم وقتلوا أكثرهم، ولاسيما الحواريين الذين كانوا صيادين. وعندما دخل قسطنطين الملك في الديانة المسيحية، وهدأت الحملة ضد النصارى، أخذوا يكتبون الأناجيل، وهي كثيرة ومختلفة ومتباينة، ولم تظهر الأناجيل الأربعة المتداولة إلى الآن إلا بعد ثلاثة قرون من تاريخ المسيح عندما صار للنصارى دولة بتنصّر الملك قسطنطين الروماني، والذي من =

ولا يُماري أحد أنّ الكتب (المُقدّسة) لم تقبس من القداسة سوى الاسم لا غير، ففيها كثير من التزوير الذي طرأ عليها قبل مجيء الدين الإسلامي الخاتم وبعده[27]. وهذا الجري الذي مضى عليه الباحثون في شأن الأسطورة سيتيح لنا الفرصة في استجلاء ما ورد في هذه الكتب من صور للمجنون .

لم تخل كتب العهدين من ذكر الجنون بوصفه غضبًا إلهيًّا يُسلطه الله على من يعصي أوامره، فقد ورد في الإصحاح الثامن والعشرين من سفر التثنية أنَّ الله حذّر النبيَّ موسى إذا لم يأخذ بأوامره ويطبقها في بني إسرائيل، فسوف يضربه بجملةٍ من الابتلاءات منها الجنون، يقول: «ويضربكم بالجنون والهذيان وعمى القلب فتتلمسون طريقكم في الظهيرة كما يتلمّسه الأعمى في الظلام»[28].

وفي سفر دانيال تحدثنا الروايات أنَّ نبوخذ نصر بعد أن حكم زمنا طويلا، حالفه فيه النصر والرخاء على الدوام، وبعد أن جمل مدينته بما شقه فيها من الطرق وما شاده من القصور، وبعد أن بنى للآلهة أربعة وخمسين هيكلا، بعد أن فعل هذا كله انتابته نوبة غريبة من الجنون، فظن نفسه حيوانا ومشى على أربع، واقتات بالكلأ، وذلك حين اغترَّ بنفسه ورأى أنَّه الملك الأوحد والقادر على كلِّ شيء، فقد تحققّت الرؤيا التي فسّرها دانيال له قبل

= عهده دخلت النصرانية في عهد جديد من الوثنية والفلسفة الإغريقية. وهذه الأناجيل المسماة (العهد الجديد) مع كونها مجهولة الأصل والتاريخ وكونها متناقضة متعارضة، أقيم فيها الدين المسيحي على أساس كتب اليهود التي تسمى (العهد العتيق أو القديم) التي لا أصل ثابتا لها كما عُرف. ينظر: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د. وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1418هـ: 6/ 128 - 129.

(27) ينظر على نحو المثال لا الحصر: الرحلة المدرسية والمدرسة السيارة في نهج الهدى، الشيخ محمد جواد البلاغي، فهذا الكتاب قام من أوله إلى آخره بجميع أجزائه على كشف التناقضات في سرد قصص الأنبياء، واختلاف ترجمات كتابي العهدين من مترجم لآخر، كذلك ينظر: البيان في تفسير القرآن، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دارُ الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط4، 1975م: 45 -55 حيث تعرض المؤلف إلى جملة من الافتراءات التي أضافها علماء الدين اليهود والنصارى على الأنبياء.

(28) الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، لبنان، 1996م: سفر التثنية، الإصحاح الثامن والعشرون: 249.

ابتلائه بالجنون، تقول الرواية: بأنه كان يتمشى على قصر مملكة بابل فقال: أليست هذه بابل العظيمة التي بنيتها لبيت الملك بقوّة اقتداري ولجلال مجدي، وفي تلك الساعة تم الأمر على نبوخذ نصر فطُرِد من بين الناس وأكل العشب كالثيران وابتلّ جسمه بندى السماء حتى طال شعره مثل النسور وأظفاره مثل الطيور، وعند انتهاء الأيام نادى: أنا نبوخذ نصر رفعت عيني إلى السماء فرجع إليّ عقلي وباركت العليّ وسبّحت وحمدتُ الحيّ إلى الأبد الذي سلطانه سلطانٌ أبدي[29].

أما صورة المتظاهر بالجنون، فقد ورد في الإصحاح الواحد والعشرين من سفر صموئيل الأول، أنَّ داود تظاهر بالجنون حين خاف من الملك خيش، وأخذ يخربش على مصاريع الباب ويُسيل ريقه على لحيته، فقال أخيش لعبيده: هوذا ترون الرجل مجنونًا، فلماذا تأتون به إليّ؟ ألعلّي محتاجٌ إلى مجانين حتى أتيتم بهذا ليتجنّن عليّ؟ أهذا يدخلُ بيتي[30].

وهذه المرويات أسهمت بشكل أو بآخر في تثبيت الصورة النمطية للمجنون، فهو إنْ لم يكن محلاً لنزول لعنة الإله، فهو متظاهرٌ بصورة قبيحة منفِّرة تجعل الآخرين يشيحون عنها، ويستنكفون من دخوله إلى أماكن سُكناهم، لأنّه إذا دخل ستدخل اللعنة التي يفرُّ المرءُ منها ويستغيث بكلِّ الأسباب للتخلّص من صاحبها.

أمّا في العهد الجديد (الإنجيل) فلم تخلُ مروياته التي كُتبت من قبل تلاميذ السيد المسيح من ذكر المجنون، لاسيَّما أنَّ النبيَّ عيسى (ع) قد عُرِفَتْ عنه معجزاته (الطِبّية) الخارقة لناموس الطبيعة، وهذا الأمر أيّده القرآن في عِدّة آياتٍ، فمن الأعمال التي قام بها النبيُّ عيسى (ع) هو قيامه بمعالجة المرضى، ومن ضمنهم المصابون بالجنون، وقد ذكر (متّى) في إنجيله الذي شكّل أوّل الأناجيل التي كُتِبَت، أنَّ السيد المسيح استقبله مجنونان خرجا

---

(29) ينظر: العهد القديم، سفر دانيال، الإصحاح الرابع: الآية: 1109.

(30) ينظر: المصدر نفسه، سفر صموئيل الأول، الإصحاح الحادي والعشرون: 359.

من القبور، وهما في حالة هياج عصبي جعلهما يعترضان المارة في الطريق، وحين استقبلا المسيح قال الشيطانان له على لسان المجنونين: ما لنا ولك يا يسوع ابن الله؟ أجِئتَ إلى هنا قبل الوقت لتعذِّبنا؟ ثم طلبا منه أنْ يخرج من جسديهما الشيطانين الذين تلبسهما، ويجعلها في قطيع الخنازير، فسمح لهما بذلك، ومضيا إلى قطيع الخنازير، وعلى إثر ذلك اندفعت الخنازير للسقوط في البحر خوفًا منهما، أمّا رعاة هذا القطيع فهربوا ومضوا إلى المدينة وأخبروا عما شاهدوه من أمر المجنونين مع السيد المسيح[31].

ويبدو في هذا السرد الحواري الذي دار بين السيد المسيح والمجنونين أنَّ الشياطين قد نطقت على لسانهما، وقد توقّعا أنّ مجيء السيد المسيح لتعذيبها؛ لذا قد بادرا باستدراك سؤالٍ استنكاري يُذكّرانه بأنَّ الوقت المعلوم لم يحن حتّى يقوم (ابن الله) بمحاسبة إبليس وأعوانه من مردة الشياطين، ومن ثمّ ذهبا إلى قطيع الخنازير التي رأتْ حقيقة هذين المجنونين الذين تلبّستهما الشياطين، فلذا فرّت هاربة إلى البحر غير مُدركةٍ أنّها ستلقى حتفها في غرقها في الماء، ومن ثمّ تعكس هذه الحادثة على الصورة البشعة للمجنون التي تجعل كلُّ من يراها سواء كان إنسانًا أم حيوانًا يفرُّ منها حتّى وإنْ كان المفرُّ يفضي إلى الموت، فهو خيرٌ من مشاهدة المجانين، وبالمُحصّلة تتركّز الصورة قتامةً لشخصية المجنون بوصفها محلًا لنزول اللعنات أو نزول الشياطين.

---

(31) ينظر: العهد القديم، سفر صموئيل الأول، الإصحاح الحادي والعشرون: 359.

المبحث الثاني
المقترب الفلسفي لمعاينة الجنون

حين نتتبّع الخيوط الفلسفية الأولى التي شكّلت نواة البحث في ظاهرة الجنون، يكفينا دليلاً على تهميش هذه الظاهرة من حيث التناول النظري لها، أنّها لم تلق الاهتمام نفسه الذي أولي لظاهرة العقل، فقد تميّز الأخير باهتمامٍ منقطع النظير عند الأمم التي تصدّرت الحضارة، فكان اليونانيون القُدامى لكثرة انشغالهم بمباحث العقل قد وصفوا بأنّهم (حضارة العقل)[32]، بل حدا بهم الشغف المعرفي بهذا المفهوم الساحر أنّهم وصلوا إلى (عبادة العقل)[33]، وقد شكّل مبحث العقل في الفلسفة القديمة موضوعًا متميزًا ينتمي رسميًا إلى علم النفس القديم الذي كان يضمُّ أصنافًا من المباحث من بينها نظرية المعرفة، وقد كان الغرض منه فحص وضعيته الوجودية في علاقتها بالوضعية التاريخية للإنسان[34].

وقد تجلّى ذلك التقديس للعقل بالصياغة النظرية لمفهوم الإنسان ما نُقِل عن أرسطو بأنه "حيوانٌ ناطق/ أو عاقل"، والعقل لا يعدو أنْ يكون مَلَكة التفكير المنطقي عند الإنسان، فمن هذا المنطلق يكون المجنون خارجًا عن شرط الإنسانية الأساس؛ وذلك بفقدانه العقل.

وقد ازدادت مكانة العقل في التراث الفلسفي الغربي بأن تسيّد لمُدَّة طويلة من الزمن (المذهب العقلي) الذي يتقوى بسلطان العقل ويردّ الأشياء

---

(32) ينظر: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م: 11 .

(33) ينظر: نظرية العقل (سلسلة نقد نقد العقل العربي)، جورج طرابيشي، ط4، دار الساقي، بيروت - لندن، 2011م: 27 .

(34) ينظر: إشكالية العقل عند ابن رشد، محمد المصباحي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت - لبنان، 1988م: 5.

إلى أسباب معقولة، ولا سبيل إلى إدراك المعرفة من دونه، أي بالتعويل على الحواس، بخلاف (المذهب التجريبي)، فالعقل هو السبيل لقبول الإيمان، ويرفض الحقيقة النقلية التي تتناقض معه[35].

ومن المقابلات الدلالية لكلمة العقل هي كلمة (الوحي)، ولما كان نقيض العقل هو (الوحي)[36] بوصفه أحد مظاهر اللامعقول، فهي تمتُّ إلى الجنون بوشيجة القُربى العلائقية التي تربط بين الجنون وبين الوحي، وذلك من زاوية كون المُدّعي لهاتين الصفتين (الوحي، الجنون) سواء أكان مُحِقًّا أم مُبطِلاً يُطلق كلامًا أو يُخبر عن أمور تُمثّل نوعًا من رُؤيا الغيب بالنسبة إلى الآخرين، ومن هُنا نجد التهمة الشائعة لكلِّ الأنبياء بأنّهم مجانين، بل اتُّهم كثيرٌ من الفلاسفة بكونهم مجانين، فقد قيل عن سقراط بأنّه مجنون ذو عقلٍ كبير[37]؛ وذلك لأنَّ ما يقومون به - أي الأنبياء- يعتمد على المعجزات والخوارق، ويخرج عن نطاق العقل الذي يذعن لكلِّ ما يثبت بالتجربة والبرهان المنطقي. أما الفلاسفة فقد وُصف بعضهم بالجنون؛ لأنّهم يرون حقائق السلوك عند أفراد المجتمع، ومن ثمّ يسخرون من تناقضهم في الأقوال والأعمال، ومن هنا كان (ديمقريطس) أحد الفلاسفة اليونان الذين وُصِفوا بالجنون؛ ذلك لأنه كان يضحك كثيرًا إلى درجة أنّ الناس استدعوا له الطبيب (أبقراط) لعلاجه، ولكنّ الأخير كشف لهم أنّه يضحك من حماقات المجتمع، فهو - بحسب أبقراط- أكثر الناس حكمةً وجِدّية، وكان يلجأ إلى الضحك بوصفه وسيلة ذات طبيعة جيّدة تساعده على التحمّل ومواجهة التناقضات السلوكية التي يشاهدها كل يوم في المجتمع[38].

---

(35) ينظر: المعجم الفلسفي: 178.

(36) ينظر: اللامعقول وفلسفة الغزالي، محيي الدين عزوز، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1983م: 11.

(37) ينظر: دفاع عن محمّد ضد المنتقصين من قدره، د. عبد الرحمن بدوي،، ترجمة: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، د.ت: 49.

(38) ينظر: الفكاهة والضحك - رؤية جديدة، د. شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة (289)، المجلس الوطني للثقافات والفنون والآداب، الكويت، 2003م: 64.

إلا أنَّه على الرغم من غلبة انشغال الكثير من الفلاسفة بمفهوم العقل، نجد أنَّ التعاطي مع ظاهرة الجنون يتّسم بازدواجية النظر للمجنون الذي أصيب بخلل في جهازه العصبي، ويتمثّل الإقصاءُ لهذه الظاهرة بأنَّها لم تُعرض مثل سائر الظواهر على بساط البحث الفلسفي، ولعلَّ تصوُّر الظاهرة بأنَّها مرضٌ يُصيب العقل كفيلٌ بإبعادها عن المطارحات الفلسفية التي تفلسف الظواهر التي تعتري وجود الإنسان، ومن ثمَّ جعلها تهمةً يُرمى بها كلُّ شخصٍ يبتعد عن السياق الذي يشكّل إجماع المجتمع، أو بالأحرى إجماع من بيده المعرفة المُدعمة بالقُوّة.

وقد طرح الفكر اليوناني القديم بعضًا من النظريات بشأن تفسير ظاهرة الجنون بقيت مثار اهتمام العلماء إلى أمدٍ طويل في كثير من البلدان، ومن أبرز تلك النظريات ما طرحه أبقراط من تقسيم للناس على أربعة أمزجة انطلاقًا من العناصر الطبيعية الأربعة: الهواء، التراب، الماء، النار، ويُقابلها: اللمفاوي، والدموي، والصفراوي، والعصبي، وينتج المرض النفسي (الجنون) عن اضطراب المزاج وتقلُّباته[39].

ويعتقد أرسطو أنَّ الغضب (الجنون) يحدث عن غليان الدم وتصاعد الأبخرة إلى الرأس، والرغبة في الثأر، وهذه المسألة بقيت حتّى القرن السابع عشر. ويدلّ على هذه الصفة عبر التعرّف على معنى كلمة (جنون) التي تُرادفها باللاتينيَّة Follis وتعني الانتفاخ بالهواء مثل البالون، أي إنَّ الجنون يعود إلى انتفاخ الرأس بسبب الأبخرة المتصاعدة إليه[40].

وفي عصر الكنيسة كان يُنظر إلى المرض على أنَّه نوعٌ من العقاب الإلهي، وكانت الكنيسة لا تؤمن بالطب، بل إنَّها ترى الخلاص في القوة الروحية وفي اللجوء إلى المُخلّص. لذا حلَّ رجالات الدين والكهنة مكان الأطبّاء، وقد قاموا بإنشاء المراكز والمصحّات لمساعدة المنكوبين. وكل

---

(39) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه، د. غسان يعقوب، مجلة دراسات عربية: 83.

(40) ينظر: المرجع نفسه: 83.

مستشفى كانت تحمل اسم قدّيس بصورة عامة، في البداية كانت هناك مقاومة ضد اللجوء إلى الطب والسحر، وكان السحرة ينالون عقابهم حتّى الموت. وبدأ إنشاء المصحّات المذكورة بعد القرن الخامس عشر، وكانت تضمّ هذه المراكز مختلف الأمراض والانحرافات: المجانين، الفقراء، المجرمين، المومسات، المصابين بالأمراض الزهريّة، وكذلك السحرة، فكلُّ هؤلاء كانوا يعيشون عيشة قاسية. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذه المصحّات كانت تُستعمل قبل ذلك لعزل المصابين بالمرض[41].

لقد مرّت البشريَّة بمسلسل الرعب وكان البرص الحلقة الأولى ثمّ جاء السلّ فالجنون الذي حلَّ مكان البرص وكان يثير الذعر والرفض في نفوس الحُكّام والعامة. وعاد الجنون اليوم لينشر خطره في كلِّ مجتمع وظهرت أيضًا الأمراض المستعصية (السرطان، الإيدز، المخدّرات) وما يزال الطب حائرًا أمام هذه الكوابيس الجديدة[42].

وإذا كان البرص يُثير الرعب والقرف ويستوجب العزل، فإنَّ نصيب الجنون لم يكن بأقلَّ من ذلك، لقد وصلت الرغبة في العزل إلى وضع المجانين في سفينة خاصة بهم تجوب نهر الرين، على سبيل المثال، وكأنّها تريد أنْ ترحل بهم إلى المجهول، وهذا الاستعمال بقي قائمًا في أوربا حتى القرن السادس عشر[43].

وتجدر الإشارة أنَّ هذه السفينة لم تصنعها حقائق التاريخ، بل صنعتها حاجات المخيال الإنساني الذي فتنه عالم الجنون فصاغ حوله مجموعة كبيرة من الحكايات، فالتخلص من المجانين عن طريق الإبحار بهم إلى أماكن بعيدة عن المدن الرئيسة، واقعٌ تاريخي لا يمكن إنكاره، إلا أنَّ ما يعطي الواقعة قوّتها ووظيفتها الجديدة هي أبعادها الإيحائية التي تسلّلت إلى الثقافة

(41) ينظر: المرجع نفسه: 83.

(42) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه: 83.

(43) ينظر: المصدر نفسه: 83.

وصاغت داخله ضميرًا يشكو من قلق إزاء عالم المجنون، ولم تكن أقرب الأدوات معبّرة عن هذا القلق أكثر من هذه السفينة، فهي تتمايل كما يفعل الموج والزبد المنكسر على الشطآن، ونهاياتها ليست سوى بدايات متجدّدة، فكلُّ مرفأٍ ليس سوى محطّة للسير نحو محطّات أخرى ضمن رحلة لا تنتهي؛ لأن السفينة فقدت نقطة الإرساء النهائية، فقد تحوّل المجانين إلى كائنات تطاردهم لعنة اللاعقل[44].

إنّ قصة الجنون طويلة في مسارها المأساوي، إذ بقيت أساليب العزل والتعذيب وسلاسل الحديد تُشكّل قدر اللعنة والموت عند المجانين حتّى جاء بينل (Pinel) في القرن التاسع عشر وحرر المجنون من السلاسل وأطلق صرخته الإنسانية، فكان نور جديد في ظلام رهيب[45].

في القرن السابع عشر، كان يُنظر إلى الجنون على أنَّه نوعٌ من الضلال والخطأ، فالعقل يعني اليقين والحقيقة، أنا أفكر إذن أنا لست مجنونًا، لذا كان يُزجُّ بالمجانين في المصحّات والزنزانات وهي في حالة من البُؤس والشقاء، كانوا عُراة، أو يرتدون الثياب المُمزّقة التي لا تقيهم شرَّ البرد والرطوبة، وكانوا لا يرون النور إلا قليلاً، ويدخل مع فئة المجانين العاطلون عن العمل، أي الذين يتسكّعون في الشوارع، وبقيت هذه الحالة خلال القرن الثامن عشر، وانصبّ اهتمام المسؤولين على مكافحة الشحّاذين والفقراء وعزلهم في المصحّات لامتصاص النقمة ثمّ تشغيلهم وكأنّه محكومٌ عليهم بالأعمال الشاقة. وقد برزت هذه المشكلة في المدن الصناعية مثل ليون وهامبورغ[46].

وقد ركّز العصر الكلاسيكي على تمجيد العقل والفضيلة وعلى إنزال العقاب بالخارجين عن القانون والأخلاق، وكان هناك ارتباط بين الفقر

---

(44) ينظر: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي: 12.

(45) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه: 83.

(46) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه: 84.

والكسل والجنون والزهري وغيرها من النقائص البشرية التي يربطونها بمبدأ اللعنة، وأنّ هؤلاء جميعهم قد فقدوا الوعي والعقل والفضيلة، وكان يُسجَّل على ملفّ المريض ملاحظات تتعلّق بمسلكه الديني (أي أنّه يشتم الله ولا يذهب إلى الكنيسة)[47].

وهكذا حاول المجتمع البرجوازي في أوربا أنْ يحافظ على تماسكه وأنْ يعالج الجنون والفقر وغيرهما بالقهر والسجن والأشغال الشاقة حتّى وصلت نسبة الاعتقال إلى واحد بالمائة في مدينة باريس على سبيل المثال، فالجنون كان كبش المحرقة للنظام الاجتماعي، وكان الاعتقال وراء قضبان الحديد الحل العملي لأنّ المجنون قد فقد - حسب المفهوم الشائع آنذاك- طبيعته الإنسانية وتحوّل إلى وحشٍ مخيف، أي أنّه لا يُنظر إليه كمريض بحاجة إلى العناية والعلاج وإنّما كوحش بالذات[48].

وما دُمنا في ركاب القرن السابع عشر، فلا بد من التعرّض لأبرز المحاولات التي تُميِّز بين المرضى العقليّين (المجانين) وبين الذين يُعانون من ضعف العقل (البُلَهاء)، وهي المحاولة التي قام بها (جون لوك، ت1704م) في كتابه المُهم (مقال في الفهم الإنساني) حيث ميّز فيه بين ضعيف العقل أو الأبله idiot وبين المجنون mad or insane فالأبله محروم من العقل ومن الاستعمال الناضج للملكات العقليّة بينما المجنون مضطرب لكن قدراته ما زالت نشطة، فالمجانين - بحسب لوك- يُعانون نقيض ما يُعاني منه البُلهاء؛ لأنهم لم يفقدوا قدرتهم - كما هو الحال عند البلهاء- على الاستدلال، ولكنهم يقومون بالربط بين الأفكار بشكل خاطئ، فهم يُضِلُّون طريقهم إلى الحقيقة ويُخطئون مثل البشر الذين يُدافعون عن الحق استنادًا إلى مبادئ خاطئة[49].

---

(47) ينظر: المرجع نفسه: 84.

(48) ينظر: المرجع نفسه: 84.

(49) ينظر: المرض العقلي والإبداع العقلي، شاكر عبد الحميد، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 18، الكويت، 1987م: 46.

إن مقولة تفكك الترابط التي استند إليها لوك في تحديده طبيعة عقل المجنون ستكون المقولة الجوهرية في تفسير سلوك المضطرب عقليًا، وقد اكتسبت اهميتها الكبيرة حين استخدمها (بلويلر) في تفسير سلوك مرضى الفصام، وحين استخدمها فرويد كمفهوم محوري يعمل من خلاله في استعمال مفاهيم اللاشعور والتداعي الحر كأسلوب علاجي، ويبدو أنَّ لمفهوم الجنون - في رأي جون لوك- صلةً كبيرة بالأحلام وكذلك بالاتجاه السريالي في الفن، فكونه (نقيض العقل)؛ عنده يكون سببًا للإدراك الزائف المُتأتي من العالم الخارجي، فيخدع الحواس وينقل معلومات خاطئة حول العالم الخارجي إلى العقل، ومن ثمّ تحدث أخطاء في تناسب الأفكار وعدم الترابط فيما بينها[50].

يجدر بالذكر أنَّ الحركة الترابطية التي شاعت في القرن التاسع عشر قد تأثّرت بأفكار جون لوك وديفيد هارتلي (ت: 1757م)، وبيركلي (ت: 1690) وديفيد هيوم (ت: 1776م) وجيمس مل (ت: 1836م) وجون ستيوارت ميل (ت: 1873م)، ومن ثمّ بلورة علم النفس في القرن التاسع عشر وظهور المدرسة السلوكية في بدايات القرن العشرين، فقد أعطت محتوىً جديدًا للتصورات السابقة عن الجنون باعتباره هذيانًا وقامت برصد عمليات وصف الأخطاء في الاضطرابات العقلية، وملاحظة العلاقة الوثيقة بينها وبين الأحلام، حيث تظهر عملية تفكّك الصور بوضوح وبين الجنون، حيث تظهر عملية تفكُّك الأفكار بشكل واضح.

وعلى الرغم من اختلاف الآراء وتباين النظريات في تحديد طبيعة الأحلام، أكان مصدرها التجربة التي تخوضها النفس بعد مفارقة الجسد خلال النوم، أم أنَّ الأحلام نفحة من الإلهام الإلهي، أو تعدُّها عملاً من أعمال الشياطين، أو تعبيرًا عن أهوائنا اللاعقلانية، فإنّها -أي الأحلام- تبقى دواليلاً غنية بالدلالات[51].

---

(50) ينظر: المرجع نفسه: 46.

(51) ينظر: اللغة المنسية - مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير، إريك فروم، ترجمة: حسن قبيسي، ط1، المركز الثقافي العربي، 1995م: 28.

استمرّت الطروحات الفلسفية تقلّب الآراء تارةً وتستجدُّ أخرى في إطار صياغات جديدة لمفهوم العقل وإشكاليات، ولم يلق (الجنون) نصيبه من اهتمام الفلاسفة إلا النزر اليسير، وذلك لعدِّهم هذه الظاهرة ما هي إلّا خروجٌ عن الأصل، اللهم إلا ما كان عَرَضيًّا عند أبرز المُجدِّدين في الحقل الفلسفي الحديث، وقد بدأت محاولات استكناه ظاهرة الجنون في القرن التاسع عشر على يد الفيلسوف الألماني (هيجل، ت: 1831م)، صاحب مقولة (الديالكتيكية الجدلية) التي بموجبها يتشكّل لكلٍّ فكرة فكرةٌ أخرى تنقضها ومن ثمَّ تنشأ فكرة ثالثة تؤلف بينهما، وبحسب هذه الرؤية كانت رُؤيته لظاهرة الجنون بوصفها نقيضًا للعقل، أحد مظاهر (اللامعقول)* الذي ينعكس وجوده في هذا العالم المحدود، وقد قادت هذه المثالية المُطلقة هيجل أنْ يرى العمى هو الصفة المُميِّزة للجنون فإذا ما انحرف إنسان ما عن جادّة العقل، وهو عالمٌ بما أتاه، ولكن كان ذلك تحت تأثير انفعال عنيف، وصفناهُ بأنَّه إنسانٌ ضعيف، أمَّا إذا انحرف عن جادّة العقل عن عمد واقتناع كامل لا يتزعزع وصفناه بأنَّه مجنون[52].

ولسنا بحاجة إلى التوضيح أن العمى المُشار إليه في نص هيجل ليس العمى الذي يصيب بفقد حاسّة البَصر لدى الإنسان، وإنَّما هو نوع خاص من العمى الذي يسفر بالضرورة عن نوع ما من (وهم العقل)، وفي هذه الحالة يصعب علينا أنْ نعرف الحد الفاصل بين العقل والجنون طالما أنَّ كليهما ينطوي على نوع من السعي إلى صورة ما من صور الفكر. وإذا كان الجنون، على هذا النحو، قد تحدّد على أنّه ضربٌ من الإيمان بالعقل، فلا يمكن

(*) لهذا المصطلح مدلولان: الأول: ما يناقض العقل أو الخارق للعادة، الثاني: ما يجاوز الحد الذي يقف عنده المنطق والتفسير العقلي للأشياء وهو ضد المعقول. ينظر: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م: 160.

(52) ينظر: الجنون في الأدب: 3 وقد حاولت أنْ أحيل إلى المصدر الأساس الذي نقلت عنه رشا الصباح، وهو (موسوعة العلوم الفلسفية)، ولكن لم أجد فيه موضع الإحالة، وعذر الباحث أنه رجع إلى الكتاب بترجمته العربية للدكتور إمام عبد الفتاح إمام، أما الكاتبة فقد أحالت إلى طبعة الكتاب باللغة الفرنسية.

لأيِّ فكر معقول أنْ يخلو بالفعل من شكّ الجنون، وهكذا يلازم العقل والجنون كلٌّ منهما الآخر ملازمة لا انفصام لها، والجنون لا يحدث إلا داخل عالمٍ من الصراع، أي صراع الأفكار.

وقضية الجنون لا تعدو كونها قضية الفكر نفسه، أي أنّ قضية الجنون، بصورة أخرى، هي التي تحوّل جوهر الفكر، وعلى وجه التحديد، إلى قضية، فالقدرة على تأمُّل الذات كانت من نصيب الإنسان وحده - كما يقول هيجل- ولهذا كان امتياز الجنون - إن جاز التعبير- وقفًا على الإنسان دون غيره، وهذا هو (نيتشه، ت1900م) يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه هيجل بقوله: «هنالك أمرٌ واحد سيظلُّ إدراكه مستحيلاً إلى الأبد: ألا هو أنْ تكون عاقلاً إذ ليس هنالك سوى نتفةٍ من عقل، ومثقال حبّة من حكمة، والحكمة هي الخميرة التي تمتزج بكل الأشياء، وحب الجنون هو الذي يجعل الحكمة تمتزج بكل الأشياء»[53].

وإذا كان هيجل يضع الجنون داخل الفكر، فإنَّ نيتشه يضع الفكر داخل الجنون، أمّا تصوُّر (باسكال، ت: 1662م) لهذين الموضوعين المُتناقضين فقد يكون مماثلاً لتصوُّر سابقيه. فيقول: «الناس مجانين بالضرورة، أمَّا كونهم غير مجانين فصورة أخرى من صور الجنون»[54].

ويبدو أنَّ (روسو، 1778م) يتّفق مع بسكال في هذا الرأي بقوله: «ليس هنالك من هو أقلُّ شبهًا منّي سوى نفسي... فأنا أخضع لمزاجين أساسيين يتغيّر كلاهما داخل نفسي بصورة منتظمة... أطلق عليهما نفسيّ الأسبوعيتين، تجعلني إحداهما مجنونًا عاقلاً وتجعلني الأخرى عاقلاً مجنونًا، غير أنَّ الجنون في كلا النفسين يتفوّق على الحكمة»[55].

أما في القرن العشرين فيُعدُّ ميشال فوكو من أبرز الفلاسفة الغربيّين

(53) ينظر: الجنون في الأدب: 4 (بحث).
(54) ينظر: الجنون في الأدب: 3 (بحث).
(55) ينظر: المرجع نفسه: 3.

الذين قرئوا ظاهرة الجنون في العصور السابقة في كتابه الشهير (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) المنشور سنة 1961م، وقد بيّن فيه أنَّ الخطاب حول الجنون في الغرب مرّ بأربع مراحل مختلفة منذ القرون الوسطى، فقد كان الجنون في العصور الوسطى يعدُّ مُقدّسًا، أمّا في عصر النهضة فقد أصبح موضوعًا اجتماعيًّا مُزعجًا، ولذلك فالجنون منبوذٌ ولكنّه مبتورٌ من المجتمع، أي أنَّ الفكر النهضوي لم يقطع الصلة مع العقل واللاعقل؛ لأنَّه يرى أنَّ الجنون يحملُ جزءًا من الحقيقة، أمّا التحوّل الذي طرأ في أوربا في منتصف القرن السابع عشر، فقد هُمِّش الجنون باعتبارِه مرضًا خبيثًا يصيب العقل، فلذا لا بدّ من التخلّص منه، وذلك بعزل المجانين عن المجتمع، وقد صادف ذلك بعد أنْ تقهقر البرص من أوربا مع نهاية الحروب الصليبيّة، عندئذٍ حُوِّلت معتقلات مرض البرص إلى معتقلات للمجانين، وقد كان الهدفُ واضحًا - بحسب فوكو- وهو التحكُّم في الجنون وذلك بوضع المجانين على حدة؛ لأنّهم يُشكِّلون فئةً لا اجتماعيّة، وبالمُحصِّلة فقد انعزل الجنون عن الصحّة العقليَّة، وذلك ما أدّى إلى أنْ يُغلقَ على المجانين في أماكن مُخصَّصة وعُوملوا كما تُعامل فئات أخرى مُهمّشة: الفقراء والمجرمون والعاطلون من العمل، فلم يعد الجنون كما كان يمثّل - في عهد النهضة - مرضًا، بل غدا محكومًا عليه باللعنة من قبل العقل العقلاني[56].

نشير إلى أنَّنا في هذا العرض لا نحاول تلخيص كتاب ضخم غني بالأفكار والآراء، بقدر ما نحاول الاطّلاع على نموذج من الفكر الأوربي الذي تواصلت فيه المعارف ومناهج العلوم الإنسانية في وحدة من التفكير المتكامل، حيث تتداخل مناهج التاريخ والفلسفة وعلم النفس والطب والعلوم الإنسانية الأخرى في وحدة معرفيّة متكاملة.

---

(56) ينظر: ميشال فوكو - الانغلاق الكبير أو محاذاة الجنون، جوزي غلارم مركوار، ترجمة عبد الرزاق جلالي، مجلة دراسات عربية، ع 11- 12، س 25، 1989م: 98 - 99.

بدءًا نشير إلى الهدف الرئيس لكتاب فوكو، وهو التصدّي للفكرة القائلة بأنّ الانثروبولوجيا والفلسفة وعلم النفس وعلم الطب العقلي علوم تقوم على سوء فهم جوهري لظاهرة الجنون، وعلى تعمّد إساءة فهم لغته، وكأنّ استعراض هذه الظاهرة في الثقافة الغربيّة يُراد منه إظهار ما أنجزه العقل من فتوحات متلاحقة، إلا أنَّ نقطة التحوُّل الرئيسة في تاريخ ظاهرة الجنون تكمن في ظهور فكرة الشك الديكارتي، الذي بموجبه يُطرَد الجنون خارج حدود الثقافة، ويجرّده من لغته، وينزل به إلى مستوى الصمت، وفي مستهلّ بحثه عن الصمت يواجه ديكارت هذه الظاهرة من خلال شكّه المنهجي، فيتطرّق شكُّه في أوّل الأمر إلى الحواس بعدِّها أساسًا للمعرفة، فيرى أنَّ ما تنقله الحواس من يقينيّات لا يمكن أنْ تخضع للشك، لأنَّ إلقاء الشك فيما هو بديهي يُعدُّ ضربًا من الجنون، ويقول: «ولئن كانت الحواس تخدعنا، بعض الأحيان، في أشياء صغيرة جدًّا وبعيدة عن متناولنا، فهناك أشياء كثيرة أخرى، لا يُعقل أنْ نشكَّ فيها، وإنْ كُنّا نعرفها عن طريق الحواس،... كيف أستطيع أنْ أنكر هاتين اليدين وهما يديّ [كذا، والصواب: يداي] وذلك الجسم وهو جسمي، اللهم إلا إذا أصبحت كبعض المخبولين الذين اختلّت أذهانهم، وغشى عليها بالأبخرة السود الصاعدة من الصفراء، وهؤلاء لا ينفكّون يؤكّدون أنهم ملوك، في حين أنهم فقراء جدًّا، ولا ينفكّون يؤكّدون أنهم يلبسون ثيابًا موشّاةً بالذهب، والأرجوان، في حين أنهم عُراة جدًّا، ولا ينفكّون يتخيّلون أنهم جِرارٌ، أو أنَّ لهم أجسامًا من زجاج، هؤلاء مجانين، ولن أكون أقلَّ شططًا منهم إذا نسجتُ على منوالهم»[57].

هذه هي - فيما يرى فوكو- الجملة الحاسمة التي تعبّر عن مقولة الانفصال عن الجنون، فهي إشارة واضحة بإقصاء المجنون خارج إمكانية الفكر ذاتها، وديكارت لا يعامل الجنون بالطريقة نفسها التي عامل بها الأوهام الأخرى والأحلام وأخطاء الحواس، فلم يسمح للجنون بأن

---

(57) تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، ترجمة: د. كمال الحاج، ط4، منشورات عويدات، بيروت - باريس، 1988م: 24.

يُستخدم كأداة للشك كما سمح للأخطاء الناجمة عن الإدراك الحِسّي وأوهام الحلم؛ لأنه من الاستحالة بمكان أنْ يكون الجنون شيئًا أصيلاً في موضوع الفكر، بل في الذات التي تفكّر، فإذا كانت الأحلام والأوهام أمورًا يتمّ التغلّب عليها، فإنّ الجنون يتمّ إقصاؤهُ بوساطة الذات التي تشك، فالفكر هو الإنجاز الذي يُسفر عنه العقل، فهو ضربٌ من ممارسة السلطة التي تتمتّع بها ذاتٌ ما تحمل إمكانية الحقيقة، ولذا فمقولة (أنا أفكّر) تعني أنا لستُ مجنونًا، فلذلك أنا موجود، ووجود الفلسفة تبعًا لذلك وجودٌ يتحقّق في اللاجنون، على حين يهبط الجنون إلى درك اللاوجود[58].

نستخلص مما سبق عرضه من الطرح الديكارتي أنّه تشخيص للنظام الظالم الذي كان يمارسه الحكم الملكي البرجوازي القائم في فرنسا آنذاك، ويسبق المرسوم الفلسفي للإقصاء المرسوم السياسي للاعتقال الكبير الذي اعتُقِل بموجبه آلاف من الحمقى والمجانين والمتسكّعين، والسُكارى، والمتسوّلين والمعوزين وغيرهم من المُهمّشين، الأمر الذي أدّى إلى إنشاء مستشفى المجانين في عام 1657، ولم تكن هذه المؤسّسة خالصةً لوجه الطب، إنّما كانت القوّة الثالثة للقهر تعمل إلى جانب القانون والشرطة، ولها من السلطة ما يسوّغ إجراء المحاكمات وإصدار الإدانة وتنفيذ الأحكام خارج قاعات العدالة، وهذا الأمر كان أحد اختراعات العصر الكلاسيكي، وبموجبه وُضع المجانين مع زمرة المنبوذين في موضع واحد، وهو الموضع الذي كان في العصور الوسطى وقفًا على مرضى الجُذام، وبالمُحصّلة تغيّرت رُؤية الآخر العاقل عن المجنون فقد كان تصوّر المجنون في العصور الوسطى يحظى بشيء من القُدسيّة، أمّا في العصر الكلاسيكي، فقد جُرّد المجنون من هذه الصورة، ولم يجد إلا الإقصاء والتهميش في جميع مفاصل الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية[59]، فلم يعد في العهد الكلاسيكي لمعتقلات المجانين دورٌ طبّي أو علاجي، وإنّما اقتصرت مهمّتها على العزل

---

(58) ينظر: الجنون في الأدب: 6 (بحث).

(59) ينظر: الجنون في الأدب: 6 (بحث).

والتأديب، ولكن هذا لا يعني أنَّ المركزيّة العقلية قد اكتفت بهذا الدور، فخارج جدران المستشفى تتعدّد المعالجة الجسمية للجنون، وقد تكون غريبة بهمجيّتها أو بالقناع العلمي الذي تستتر به، وآثارها الوخيمة ناتجة عن المحاولات الشنيعة التي تريد القضاء على فساد المزاج، ومن تلك الطرق التي عبّرت عن نظرتها إلى الجنون كشكل من تدهور الجسم، ما قام به فالاوس (Fallowes) والمُسمّاة بطريقة زيت الدماغ (Oleum Cephalicum) وهي في مجملها تعبّر عن وجود بخار أسود يسدّ العروق الدقيقة التي تمرُّ منها أرواح حيوانيّة، ومن ثمَّ لا يوجد ممرٌّ للدم، حينئذٍ تثقل عروق المخ وتتجمّد ما عدا إذا حُرِّك بحركة قوية تخلط الأفكار[60].

وبحسب رؤية المختصّين بمعالجة المجانين أنَّ لهذه الطريقة فائدة، وهي إحداث شقوق في الرأس تُدهَن بالزيت لكي لا تجف وتبقى مفتوحة حتى يخرج البخار الموجود في المخ، وكلّ الحروق على الجسم لها التأثير نفسه، ويفترض أنّ كلّ الأمراض الجلديّة (كالجرب أو الجدري) تُقلِّل من إفراط الجنون، وهكذا يزول الفساد من العروق والمخ ويظهر بعد ذلك على سطح الجسم، ومنه يتحرّر إلى الخارج[61].

ومن المسائل التي أخذت حيّزًا كبيرًا من الأهمية في كتاب فوكو (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) هو البحث عن ظاهرة الجنون من زاوية جديدة من دون أنْ يكون له موقف مسبق، بل يدخلها في سياق تاريخي، ويبحث عن جذورها في المجتمع الغربي، فيجد أنَّ الخطّ الفاصل ما بين الجنون المخيف والغريب والذي لا يمكن ضبطه ولا يمكن تحديده بشكل دقيق، وما بين الجنون الذي أُدخِل إلى حيّز الطب ومن ثَمَّ صُنِّف عِدّة تصنيفات طبّية هو الحجر (internement).

تناول فوكو الجذور التاريخية لمسألة الحجر هذه، أو لعبة النفي التي

---

(60) ينظر: ميشال فوكو - الانغلاق الكبير أو محاذاة الجنون، جوزي غلارم مركوار، ترجمة عبد الرزاق جلالي، مجلة دراسات عربية، ع 11- 12، س 25، 1989م: 98 - 99.

(61) ينظر: المرجع نفسه: 100.

مورست على الفقراء والمُشرّدين والجانحين الذين سرعان ما ملأوا المآوي الخاصة بالمصابين بمرض الجذام، ومع أنّ هذه المآوي قد وجِدت فارغة في أواخر القرون الوسطى، ولكن لم تختفِ الصور والقيم كلها التي كانت مرتبطة بشخصية الأبرص على الرغم من زوال المرض، أي أنَّ البنى الخاصّة بهذه الشخصية (الأبرص) ظلّت موجودةً في لاوعي القرون الوسطى، وسرعان ما وجدت تمثُّلاً جديدًا لها في شخصيّة المجنون.

ولكن قبل أنْ تجد شخصيّة المجنون دور النفي هذا وقبل أنْ تتموضع في التركيبة البنيوية لدور الأبرص كانت هناك محاولة أولى لموضعة هذا الدور في الأمراض الزهريّة، ولكن هذه الأمراض اتّخذت في تلك الحقبة طابعًا طبّيًا وأصبحت غرضًا من أغراضه وخاضعة له بشكل كلّي، والغريب أنَّ هذا الطابع الطبي سينتفي عن هذه الأمراض بفصل إيجاد عالم الحجر بدءًا من القرن السابع عشر، وهذا دخلت هذه الأمراض في حيّز النفي الأخلاقي إلى جانب الجنون. ولكن قبل الوصول إلى الحجر ظلّت ظاهرة الجنون هذه ما يُقارب القرنين نوعًا من التسلُّط الذي شغل عالم عصر النهضة، حيث وجدت مختلطة وبشكل عنيد بجميع تجارب هذين القرنين المهمّة، قبل التوصُّل إلى السيطرة عليها في حوالي منتصف القرن السابع عشر.

أمّا كيف تمّت السيطرة على ظاهرة الجنون؟ فيجيبنا فوكو بأنّه قد مرّت هذه الظاهرة بمرحلة وسيطة، على شكل موضوع جديد ظهر في وسط مخيّلة عصر النهضة، وسرعان ما شغل مكانة متميّزة، هذه المرحلة هي سفينة الجنون، فالمجانين في هذه المُدّة كان تواجدهم تائهًا؛ لأنَّ المدن كانت تطردهم طوعًا إلى خارجها وكانوا يُتركون للتجوُّل في الأرياف البعيدة، وقد تكون هذه السفن الخاصة بالمجانين، هي التي شغلت مخيّلة بداية عصر النهضة، فترمز إلى فاقدي العقل الباحثين عنه.

ويبحث فوكو عن تفسير لهذه المسألة، فيجد أنَّ الماء والجنون كانا مرتبطين لمُدّة طويلة في مخيال الأوربي، فالمياه تأخذ بعيدًا ولكنّها تُطهِّر في

الوقتِ ذاته، وأنَّ كلَّ إبحار هو الأخير بالقُوّة، وبذلك تكون هذه السفينة، أو عملية تسليم المجنون للبحار، ترمز إلى التجنُّب الفعّال للمجنون التائه الذي يحوم حول أسوار المدينة إلى ما لا نهاية، أو إلى التخلُّص من صورته المُتسلِّطة.

والأهم من ذلك أنَّ هذه السفينة وُجِدت فجأةً ذات يوم، فهي تعبير رمزي لقلق عظيم، تصاعد فجأةً في أفق الثقافة الأوربية، في أواخر القرون الوسطى، حيث أصبح الجنون والمجنون أبطالاً مُجسّمين في تناقضهم: تهديد وهزء، فقدان العالم للعقل بشكل مثير للدوار وألعوبة للإنسان، وفي خلال هذه المُدّة، حتى النصف الثاني من القرن الخامس عشر، كانت موضوعة الموت هي السائدة وحدها، أمَّا الجنون فقد أتى في نهاية هذا القرن ليُبيّن أنَّ الوجود بحدِّ ذاته ليس شيئًا مهمًّا جدًّا، ومن ثمَّ فالعدم الذي يخلقه الموت يفقد قيمته لانعدام قيمة الحياة بحدِّ ذاتها، وهنا تبرز عملية التواصل والاستمرارية الأكيدة ما بين الجنون والبرص، فعملية نفي الأبرص برهنت أنّه كان تجسيدًا للموت، ومن هنا فلم تعد نهاية العالم هي التي تبرهن على جنون الإنسان لعدم اهتمامه بها، بل إنّ صعود الجنون هو الذي يدلّ على اقتراب العالم من نهايته الحتميّة.

واتّخذت تجربة الجنون خلال هذه المُدّة تعبيرات مختلفة، من الأدب حتّى الرسم، ولاسيما الأخير، فقد كان مُحمّلاً بالمعاني المُكثّفة، وكان اللامعقول ينساب إلى هذه المعاني الفنية. وكان الجنون يستهوي؛ لأنه معرفة، بدليل أنَّ الصور اللامنطقية هي في الواقع عناصر معرفة مغلقة، ومن غير الممكن الوصول إليها، أمّا المجنون فهو القادر الوحيد على تملُّك هذه المعرفة بموجب حماقته البريئة.

ومع كثرة المحجور عليهم وأهميتهم بالنسبة لسكّان المدن، لم يتم التوصّل إلى تحديد موقع هؤلاء، ولا إلى تحديد معنى هذا التجاور الذي كان يشمل فيما يشمل الفقراء والعاطلين عن العمل والمجانين، وسوف يلتقي طب الأمراض العقلية بالمجانين بين جدران الحجر، وهذه المؤسسة

التي تحجر ليست بسيطة، فهي بنية نصف قضائية بيدها حق إصدار القرار والحكم، وتنفّذ إلى جانب السلطات الموجودة أساسًا.

لقد استعان فوكو بجملة من الإجراءات المنهجية في إنتاجه المعرفي، فقراءته للجنون أقامها على نظرية التقابل التي درس فيها سوسير الإشارة لمنحها هويتها داخل النسق. فالموضوع المدروس لا يكتسب هويته بوصفه موضوعاً مشخصاً، بل بوصفه جزءاً من بنية يتكوّن من خلال المقابل له الذي يجعله قابلاً للوصف، فيُقرأ الجنون من خلال العقل، والمرض من خلال الصحة الجسمية، كذلك تُقرأ ثقافة حقبة معرفية من خلال الحقب الأخرى التي تظهر بها بنية كلية أو نسق معرفي.

إن هذا المنهج يجسد الرؤية البنيوية في قراءة الموضوع اعتماداً على النسق الكلي للمعرفة، ومعظم قراءات فوكو استثمرت هذا الجانب، أي قراءة النسق المعرفي من خلال الأنساق المعرفية التي تدخل معه في علاقة تعاقبية، وتوفر هذه القراءة تحديداً منهجياً للحقبة المدروسة إبستمولوجياً.

لقد بدا فوكو متأثراً بشتراوس في دراسته للجنون، وذلك بتأكيده على المجموع الكلي الذي، من خلاله، يدرس الجنون، وذلك بوضع تاريخ بنيوي لذلك المجموع التاريخي بما فيه من أفكار وأنظمة وإجراءات قانونية وبوليسية ومفاهيم علمية، وهذا الكل البنيوي هو الذي سيطر على الجنون، وجعله أسيراً له بعد أن كان في حالته الطبيعية الأولى ظاهرة وحشية لا سبيل للإمساك بها[62]. فقد أكّدت منهجية فوكو العلاقة بين الدال والمدلول في نصوص الجنون والمرض، وعلى هذا النحو تغدو السلامة العقلية والخلل العقلي، والصحة والمرض، أطرافًا ثنائية لا يمكن فهم أي طرف منها إلا بفهم علاقته بالطرف الآخر[63]، وهكذا لا يتحدد الجنون بوصفه معطى

(62) ينظر: مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، د. زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، القاهرة: 131.

(63) ينظر: عصر البنيوية، إديث كريزويل، ترجمة: جابر عصفور، ط1، دار سعاد الصباح، الكويت، 1993م: 291.

مشخصاً يُتعَرّف عليه ذاتياً، وإنما يدخل العالم المعرفي بوجود المقابل وهو العقل، فالتحديد يعتمد على تركيب المجتمع، ونبذ الخارج المقابل هو، في حقيقته، إجراء يعزز شعور الأفراد بالاندماج، ويقسم المجتمع على منبوذين وغير منبوذين. فالمنبوذ هو جزء من المنظومة الاجتماعية، على الرغم من إقصائه، وهو الذي من خلاله تعرّف المجتمع الغربي في الحقبة الكلاسيكية على نفسه، بعد أن كان الجنون يرتبط بمفارق مقدس قبل ذلك العصر، وفعل الإقصاء الذي أدخل الجنون في دنيا العلم لم يظهر في المجتمع الغربي إلا بعد ظهور المقابل الذي حدد هويته الإقصائية، أي بعد ظهور العقلانية الغربية[64]. فالذات (العقلانيّة) -بحسب فوكو- ترى أنَّ في استبعادها الآخر (المجنون) إقصاء الإنسان نفسه؛ لأنَّ الآخر يمثّل الفضاء المحدود الذي يتشكّل فيه الخطاب، أو هو (اللامفكّر فيه) في الفكر نفسه، أو الهامشي الذي يستبعده المركز، لكنّ الآخر على الرغم من صفاته الإقصائيّة، فهو جوهري بالنسبة لكينونة الخطاب الذي يستبعده، فلا يمكن التعرّف على الذات من دون الآخر، أمّا على مستوى الخطاب، فيشكّل الآخر معالم الانقطاع والفصل الذي يحاول التاريخ استبعادها ليؤكّد استمراريته[65].

وهنا يظهر الأثر البنيوي في قراءة فوكو التي تركّز على البنيات الثقافية التي تشكل الكل البنيوي؛ لأن الموضوع وحده لا يدل على نفسه إلا من خلال الكل الداخل معه في علاقات بنيوية كلية، فلا يمكن قراءة موضوع ما بوصفه واقعة ثقافية بل لابد من قراءته بما هو يشارك في تكوين الواقع الثقافي، ويظهر ذلك واضحاً في دراسة فوكو للجنون الذي تظهر فيه رغبته «في الارتقاء إلى أصول التفكير العقلي- في الثقافة الأوربية- من اجل إدراكه

---

(64) ينظر: نسق فوكو، برنار هنري ليفي، ضمن كتاب نظام الخطاب: 59-60، وعصر البنيوية: 213.

(65) ينظر: دليل الناقد الأدبي، د. سعد البازعي ود. ميجان الرويلي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، 2002م: 22.

على حقيقته، انطلاقاً من حركة معارضته للامعقول. والظاهر أن هذه المعارضة هي " واقعة حضارية" أساسية، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن السمة الجوهرية المميزة للمجتمع الغربي ليست هي توافر "العقلانية" أو تحققها فيه، إنما هي حرصهم الشديد على "إنكار" كل ما لا يخضع له، أو ما يخرج عن نظامه الخاص. ولا شكّ أن دراسة "المرض" بعامّة، و"المرض العقلي" بخاصة، تمثل دراسة ممتازة تسمح للباحث بالتعرف على الأساس في تلك التفرقة الأولية بين الإيجابي والسلبي؛ بين السوي والمرضي؛ بين المفهوم وغير القابل للفهم؛ بين الدال وعديم الدلالة»[66]. وهذا ما يحقق استراتيجية فوكو في تعرّف البنية العقلانية الغربية عن طريق مقولاتها الأساسية التي يكونها العقل، فليس للجنون من مفهوم إلا عن طريق الآخر الذي يوجده مقابلاً يسهم في تحديده[67].

إن الغرض من قراءة فوكو للجنون لم يكن لأجل كونه مرضاً عقلياً ينتج عن عوامل سايكلوجية في الفرد، بل كان الغرض هو أن يدرس بوصفه جزءاً من أنموذج معرفي يشكل مع المقابل الكُل الثقافي بعلاقاته المعقدة، وهذا ما استحوذ على فكر فوكو وكوّن هاجسه الرئيس في قراءة المعرفة والبحث عن الأصول التي تشكلها.

(66) ينظر: الأصول الفلسفية لنظرية المعنى في النقد الأدبي الحديث - البنيوية وما بعدها، عبد الأمير عباس بطي، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب - جامعة الكوفة، 2009م: 111.

(67) مشكلة البنية: 124.

المبحث الثالث

المقترب النفسي لمعاينة الجنون

لقد كان الاعتقاد الشائع في العصور القديمة أنَّ المرض النفسي أو السلوك المضطرب والشاذ نتاجٌ لعوامل غامضة قادرة على أنْ تؤثّر في الإنسان تأثيرًا ملحوظًا. وقد تفاوتت هذه العوامل من مُدّة إلى أخرى بحسب التطوّر البيئي أو العلمي، ولكن على الرغم من اختلاف العوامل إلا أنّها اتّفقت بشكلٍ عام على وجود أرواح أو شياطين لها القدرة على ولوج الجسم البشري والسيطرة عليه بنحوٍ ما. وقد أظهرت الحفريات أنّ الإنسان القديم لم يكتف بالإيمان بالأرواح الخبيثة، بل حاول أنْ يفعل شيئًا لاستبعادها أو السيطرة عليها، وقد نقل التاريخ أنماطًا من المعاملات الشاذّة التي كان يُعامل بها المرضى النفسيّون كالسجن أو الحرق أو العقاب الوحشي، وقد لا نجد فرقًا كبيرًا في التعامل مع هؤلاء المرضى في العصر الحديث على الرغم من حركات الإصلاح الاجتماعي التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وما صحب ذلك من تغيير عميق في اتجاه الناس نحو الأمراض النفسية والعقلية، فقد سادت بعض الأفكار عند العامة من الناس وحتّى المثقّفين في مجتمعاتنا العربية مثل الطالع ومسّ الجن وعين الحسود والسحر، كما لا يزال بعض العامة في قرى بعض الدول العربية يواجهون هؤلاء المرضى بوسائل لا يبدو أنها تختلف عما كان يشيع منذ ألف وثمانمائة عام أو يزيد، فالتمائم أو الشعائر، وبعض خرافات الطب الشعبي وغيرها تبدو نماذج - لمن يمعن النظر فيها بعين فاحصة- لأسلوب قديم موغل في القِدَم ولم يعد له مكان إلا في الأساطير[68].

---

(68) ينظر: العلاج النفسي الحديث قوة للإنسان، د. عبد الستار إبراهيم، سلسلة عالم =

إنَّ مفهوم الجنون في العصر الكلاسيكي بقي أخلاقيًّا دينيًّا ولم يعتمد على النظرة العلمية. أمَّا في القرن الثامن عشر، فقد جرت بعض المحاولات لتصنيف الأمراض ومن بينها أعمال (دوسوفاج) و(دوبليه) فالأول: قسّم الأمراض النفسيَّة على أربعة أنواع[69]:

1 - الجنون الناجم عن سبب خارجي لا يتعلّق بالدماغ (وسواس المرض والرُباص).

2 - الهذيان الناجم عن تقرُّحات في الدماغ أو عن ضعف في وظيفة الإرادة مثل الهوس والسويداء.

3 - الهذيان المؤقت الناجم عن بعض التسمّمات والالتهابات.

4 - الخبل الناجم عن خلل في مستوى التفكير.

وقد رفض الاتجاه الحديث في علم النفس بأنَّ الصورة الوردية التي يضفيها البعض على المرض العقلي والجنون بأنْ يتصورهما مهربًا من وقائع الحياة الصارمة ومنغّصاتها، ويشجّع على ذلك بعض التصورات التي يحيكها الخيال الشعبي عن سعادة المجانين وهنائهم، فالمرض العقلي أبعد ما يكون عن السعادة والنعيم[70].

ثمَّ جاء تصنيف دوبليه الشبيه إلى حدٍّ ما بالأوَّل ولكنَّه أكثر دِقّة بصورة عامة، وهو[71]:

1 - الجنون القائم على الهذيان والضعف والمصحوب بارتفاع الحرارة. وهذا قد يكون حصيلة التهاب في الدماغ أو بعض الأمراض الحادّة.

= المعرفة (27)، المجلس العلمي للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980م: 8 - 10.

(69) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه: 84.

(70) ينظر: العلاج النفسي الحديث قوة للإنسان: 33.

(71) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه: 84.

2 - الهوس أي الهذيان الثابت ودون حرارة، ودون التهاب حتمي في الدماغ، وصاحب هذا المرض يمتلك قُوّة غريبة ومقاومة هائلة ضدّ الجوع والتعب والبرد والنعاس، ويمتاز أيضًا بالهيجان والعنف.

3 - السويداء وتتصف بالهذيان المستمر والهادئ وبالتمركز على شيء مُعيّن (الميل إلى التشاؤم والموت).

4 - الخبل: وهو أدنى درجات الجنون خطورة، ويتصف بضعف التفكير والدماغ وبصعوبة العلاج. ومن الطرق العلاجية المستعملة آنذاك نذكر: القصد والكي وتنظيف المعدة، والحمامات الباردة وحلق شعر الرأس ثم وضع قُبّعة عليه مُبلّلة بالماء والخل[72].

إنَّ القرن الثامن عشر قد مهّد الطريق أمام القرن التاسع، وقد كان للفلاسفة والعلماء تأثير لا يُنكر في إشاعة المناخ الإنساني لذلك العصر: نيوتن، فولتير، روسو، مونتسكيو،... ثم جاء الأدب الرومنطيقي الذي أطلق العنان للمُخيّلة والأحلام والعاطفة وفي عام 1789 جاءت الثورة الفرنسية بشعاراتها الجديدة: الحرية -العدل- الإخاء، وأعلن (بينل) (1745 - 1826م) ثورته الإنسانية لتحرير المجانين وحماية الإنسان، فلم يعد الجنون موضوعًا للنبذ والخطيئة والتعذيب، بل أصبح موضوعًا للدراسة بأبعاده الإنسانية والاجتماعية، فقد أمر بينل في مصح (Bicêtre) المُخصّص لحالات الجنون، بفكِّ سلاسل الحديد وإخراج المجانين من الزنزانات، وقد اقترب من أحدهم، وهو ضابط قد قتل في المصح أحد المُمرِّضين، وقال له: كُن عاقلاً ولا تُؤذِ أحدًا، فأنا سأُطلِقُ سراحك وأفكُّ أغلالك، كُن لطيفًا وواثقًا، سأعيد لك الحرية. وكان الضابط يستمع في زنزانته إلى بينل بكلِّ هدوء وصمت، وبعد أنْ سقطت سلاسل الحديد، هرع الضابط ليمجّد الشمس والنور صارخًا: كم هذا حقًّا جميل، وخلال سنتين من التجربة،

(72) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه، د. غسان يعقوب، مجلة دراسات عربية، ع1، س28، لبنان، نوفمبر 1991م: 85 .

كان سلوك الضابط طبيعيًا وكان يُساعد بكلّ اندفاع في الأعمال وفي قيادة المرضى[73].

كان أبطال الثورة يشتبهون بوجود الخونة والجواسيس داخل المصح والذين زجّوا بأنفسهم في صفوف المجانين هربًا من الموت الزوام، لذا كانت الرقابة شديدة على المصح وكانت الرغبة قوية في الكشف العلمي عن الجنون، مما دفع إلى الاهتمام بالنواحي الطبية-العلمية[74].

وكان بينل يعتمد على ثلاثة مبادئ في تعامله مع المريض[75]:

1 - الصمت: ويعني الإصغاء إلى المريض والاستماع إليه، وعلى المريض أنْ يواجه تجربة الصمت؛ لأنه في الصمت يبرز القلق وسط الحرية، والصمت وسيلة لاكتشاف الذات والعودة إليها.

2 - المرآة: يعتقد المجنون أنَّ الآخرين يُلاحقونه ويتآمرون عليه، والمهم أنْ ينظر إلى المرآة ليرى نفسه مُلاحقًا من نفسه وليس من الآخر، وهذا ما يؤدي إلى الاعتراف بالذات أو التعرّف إليها على الأقل.

3 - المُحاكمة: كان بينل يقوم بمُحاكمة وهميّة لبعض المرضى الذين يشعرون بالملاحقة والذنب وبالحاجة إلى التبرئة.

وبعد إعلان ثورته في مصح (Bicêtre) عام 1793، قام بينل بالعمل نفسه في مصح آخر للنساء (Salpêtrière) وبعد وفاة بينل تابع تلاميذه نشاطهم الإنساني وأبحاثهم الطبية، ومن بينه Esquirol الذي يعود الفضل إليه في ظهور قانون 1838 والذي يُنظّم قبول المجانين في المصحّات. ومن بنود هذا القانون هناك نوعان من الاستشفاء، الأول: اختياري يتمّ بطلب من عائلة المريض أو من أقربائه، والثاني: إلزامي يتمُّ بناءً على طلب الشرطة التي تعتبر حالة بعض الأفراد خطرة. وهذا القانون ما يزال ساري المفعول

(73) ينظر: المرجع نفسه: 85 .

(74) ينظر: المرجع نفسه: 85 .

(75) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه: 85 .

حتّى اليوم. ويعتقد Esquirol أنَّ الضغوط النفسية والأخلاقية هامة في تشكيل الجنون بالإضافة إلى التقرُّحات الدماغية وضغوط الوسط[76].

من جهة أخرى نشر (لوكاس Lucas) عام 1847 كتابًا عن الوراثة وأثرها في الجنون، وقد فتح بذلك آفاقًا جديدة أمام الباحثين في الطب النفسي أمثال (موريل وماغنان) اللذين يُركّزان على نظرية التلف الأصلي (Dègènèrescence) الناجم عن وراثة مريضة أو عن عوامل معيقة للتطور، مثل التسمّمات الداخلية والكحول والالتهابات والبُؤس وغيرها من العوامل التي تعرقل مسارات النمو وتُحدث فيه التلف. وهذا التلف يظهر على الصعيد الجسدي والمورفولوجي كما أنّه ظهر على الصعيد الذهني والنفسي (اضطراب الطبع والسلوك، الإرادة، عدم الاستقرار الانفعالي، الاندفاعية العمياء...) وباختصار، يبدو أنَّ التلف حالة مرضيّة في جبلّة الشخص تضعف من مقاومته النفسيّة - الجسدية ومن ثمَّ لا تُحقق الشروط البيولوجية للصراع من أجل الحياة[77].

وفي عام 1883 نشر كرابلن الألماني (1855 - 1926) كتابًا في الطب النفسي وقد قسّم الأمراض النفسية على نوعين رئيسيين[78]:

الأول: الجنون المُبكّر والذهان الهوسي - الاكتئابي (في هذا الأخير) يمرُّ المريض بحالتين من الاضطراب مع شيء من التعاقب. هناك مرحلة هوسيّة تتميّز بالهيجان والعنف والنشاط العارم غير المُركّز، وبالثرثرة والانبساط الزائد، وقد يترافق كلُّ ذلك بالهذيان. وهذه المرحلة قد تستمرُّ شهورًا أو أكثر ليدخل بعدها المريض في مرحلة ثانية تتصف بالانهيار والإرهاق والحزن والخوف والشك. إلى جانب هذا المرض، هناك الجنون المُبكِّر (Dèmence prècoce) الذي يتّخذ ثلاثة أشكال: جنون الشباب، جنون الاضطهاد والعظمة، والجنون التخشّبي (تشنّج الحركات الحِسّية، الحركية

---

(76) ينظر: المرجع نفسه: 85 .

(77) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه: 85 - 86.

(78) ينظر: المرجع نفسه نفسه: 86 .

والجمود الجسدي - النفسي) ويعتقد كرابلن أنَّ حالات الجنون المذكورة صعبة الشفاء وكأنَّه بذلك يعطي أهمية لحتميّة القدر والوراثة[79].

وفي الولايات المُتحدة، برزت النظرة الإنسانية إلى الجنون وجرت المحاولات منذ القرن التاسع عشر (1840) وفي عام 1844 ظهرت مجلة الجنون وجمعية الطب النفسي، أمَّا في روسيا فإنَّ حركة الطب النفسي لم تبدأ إلّا في القرن التاسع عشر وكانت معظم الأبحاث تُعطي الأولوية لاضطراب وظيفة الدماغ والمنعكسات الشرطيّة[80].

يُعد القرن العشرين المرحلة الحاسمة في تقدّم الطب النفسي من حيث النظريّات والوسائل العلاجية، ففي عام 1911 وضع الطبيب السويسري (Bleuler) العبارة العلمية لكلمة مجنون أي السكنرزفرانيا أو الفصام، وحاول أنْ يجمع بين البُعد العضوي والبُعد النفسي. وفي الفصام تنقطع الصلة الحية مع العالم ويغرق المريض بطبيعة الجِبلّة (Tempèrament) فالمُكتنز (Leptosome) مُعرّض أكثر من غيره للجنون الدوري (الهوس - الاكتئاب) بنسبة 64% بينما الخيل (Leptosome) مُعرّض أكثر للفصام بنسبة 50% والرياضي للفصام والصرع (العزلة والعنف)، أمّا ياسبرز (فيلسوف وعالم نفسي ألماني توفي عام 1969) فإنّه ينطلق من المنظار الفينومينولوجي - الوجودي ويحاول أنْ يفسّر الجنون على أنَّه ردّة فعل كليّة إزاء الوجود أو العالم المُعاش[81].

إنَّ الموقف الوجودي قد تبنّاه بعض أطبّاء النفس في السنوات الأخيرة أمثال (لانغ وكوبر)، وظهر ما يُعرف بـ(الطب النفسي المضاد) أي ضدّ الطب النفسي التقليدي الذي يعتمد على أساليب القمع والتخدير الكيميائي والإهمال لوجود المريض كإنسان قائم في العالم، في الجنون يرحل

(79) ينظر: المرجع نفسه: 86 .
(80) ينظر: المرجع نفسه: 86 .
(81) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه: 86 .

المريض في مملكة ذاته الرهيبة، غير أنّ الأطبّاء لا يدعونه يكمل رحلته، فيتآمرون عليه مع أهله والمجتمع، وتنقطع الرحلة بالاعتقال في المصحّ العقلي وبالصدمات الكهربائية وبالأدوية. كثير من المجانين يخرجون مُعافين بعد هذا الرحيل إلى العالم الداخلي ودون دواء. إنَّ بعض علماء النفس يستعملون كلمة جنون بمعنى الفصام*؛ لأنَّ موجات الجنون تكتسح المجتمعات المعاصرة وتُهدِّد الإنسان في صحّته النفسيّة؛ لأنَّ العالم الذي نعيش فيه اليوم لا يخلو من الأخطار والضغوط المُتعدِّدة والمُتناقضة معًا، إنَّ معظم علاقاتنا الاجتماعية تقوم على الاتّصال السطحي وهناك ميل للمسخ والقيء في حياتنا اليومية، والجنون قد يكون وسيلة يلجأ إليها الكائن للرد على وضعيّة مُهدّدة لا يمكن أنْ تُعاش[82].

أمّا شنيدر (ألماني) فإنه يعتقد بأنَّ الشخص يكون مجنونًا (فصاميًّا) أو لا يكون، هناك - حسب رأيه- نوعان من الاضطرابات، الأولى: تتعلق بتقلبات المزاج والسلوك، والثانية: ترتبط بالمسار المرضي، وهذه الأخيرة وحدها هي التي تُؤدّي إلى الجنون، وليس هناك انتقال من الاضطرابات الأولى إلى الثانية. لذا، فهو يعتقد بأنَّ الأسباب تعود إلى تلف عضوي أو دماغي، ولكن لا يُمكننا في الوقت الحاضر أنْ نؤكّد هذه الفرضيّة[83].

وفي أمريكا تجنّد أستاذ الطب العقلي (زاز) للدفاع عن حقوق المريض العقلي ويقول بأنَّ هناك 250 ألف شخص يدخلون سنويًّا إلى المصحّات

(*) تعرفه جمعية علم النفس الأمريكية بأنه مجموعة من الاستجابات الذهانية تتميز باضطراب أساسي في العلاقات الواقعية، وتكوين المفهوم، واضطرابات وجدانية وسلوكية وعقلية بدرجات متفاوتة. وعرفه الدكتور أحمد عكاشة بأنه مرض ذهاني يتميز بمجموعة من الأعراض النفسية والعقلية التي تؤدي إلى اضطراب وتدهور في الشخصية والسلوك. ينظر: سيكولوجيا اللغة والمرض العقلي، تحرير: د.جمعة سيد يوسف، سلسلة عالم المعرفة (145)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990: 191.

(82) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه: 87 .

(83) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه: 87.

العقليّة ضدّ إرادتهم (90%) فالمصحّ - حسب رأيه- هو أسوأ من السجن، والطبيب النفسي ما هو إلّا عميل للنظام الاجتماعي والسياسي، ويعتقد (زاز) بأنَّ الجنون (أو الفصام) ليس مرضًا عقليًّا بل إنّه بدعة علميّة طالما لم تثبت الأبحاث حتّى الآن وجود تقرُّحات واضحة في الدماغ أو في الجهاز العصبي المركزي، حيث قال في أحد كتبه: «يُعرَّف الطب العقلي، عادةً بوصفه اختصاصًا طبّيًا يُعنى بتشخيص الأمراض العقليّة وعلاجها. أمّا أنا فأوكّد أنَّ هذا التعريف، الذي ما زال قائمًا، ومقبولاً بصورة كبيرة، يُلحق الطب العقلي بمحثي الكيمياء القديمة، والتنجيم، ويعيّنه، بذلك علمًا زائفًا والسبب وراء ذلك واضحٌ وجلي، إذ لا وجود لما يمكن أنْ يُسمّى "المرض" العقلي»[84]، فالطبُّ العقلي وفقًا لتعريف (زاز) مرضًا حدّد العلم طبيعته وبنيته، بل هو أسطورة لفّقها الأطبّاء العقليّون بغرض الحصول على التقدّم المهني، كما تبنّاها المجتمع؛ لما تتيحه من حلول سهلة في التعامل مع من خرج على أعرافه[85].

وفي إيرلندا يقف أطِبّاء النفس حائرين أمام ارتفاع نسبة الفصام، وهي أعلى نسبة في العالم (50% من المرضى النفسانيين هم فصاميّون) ويعتقد الأطباء بأنّ السبب الرئيس لجنون الشباب يكمن في العوامل الثقافية الاجتماعية (التفكّك الاجتماعي، اليأس، انخفاض الرغبة في الحب والزواج، البطالة، الفقر، العُزلة، الهجرة، الركود الاقتصادي والثقافي، المُحرّمات...)[86].

وقد أثبت علم النفس أخيرًا أنَّ الجنون لفظٌ من الأخطاء الشائعة لدى العامة في تسمية من يعاني اضطرابًا عقليًّا؛ «لأنَّ كلمة الجنون ليس لها دلالة واضحة، ولا يوجد أيُّ مرض في الطب النفسي والعقلي يُسمّى الجنون،

(84) موجز تاريخ الجنون، روي بورتر، ترجمة: ناصر مصطفى، مراجعة: د. أحمد خريس، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2012م: 7 .

(85) المرجع نفسه: 7 .

(86) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه: 87 .

وهي كلمة عامة تشير إلى الاضطراب الذي يحدث للفرد بعيدًا عن مألوف تقاليد المجتمع»[87].

أمَّا أشكال الجنون المختلفة التي هي في الأصل أمراض نفسية دخلت في إطار الجنون من حيث عوارضها، فهي:

- جنون العظمة.
- الفصام.
- الهستيريا.
- الجنون الدوري أو الهوسي - الاكتئابي.
- الجنون الجنسي.
- الجنون السيكوباتي (النزعة الإجرامية).

وسنوضّح بإيجاز مفهوم كلٍّ واحدٍ من هذه الأشكال فيما يأتي[88]:

1 - جنون العظمة:

وفيه يشعر الشخص أنّه فوق البشر وهو من سلالة الملوك والأمراء وأنّه صاحب رسالة سامية، وعليه أنْ يحرّر الناس ويقود الشعب، ويدّعي بأنه صاحب ثروة طائلة وقدرة خارقة، وقد يعتقد المُصاب بهذه الحالة أنَّ أعداءه يعرقلون مسيرته ويتآمرون عليه ومن واجبه القضاء عليه[89].

2 - الفصام أو السكيروفرانيا:

وهو من الأمراض الشائعة التي تصيب الشباب بالخصوص، ويتّصف

---

(87) سيكولوجيا اللغة والمرض العقلي: 185 .

(88) ينظر: مفهوم الجنون وتاريخه: 88 - 90 .

(89) ينظر: دراسات في سيكولوجية علم النفس المرضي، د.سهير كامل أحمد، مركز الإسكندرية للكتاب، 1998م: 16 .

هذا المرض بالغرابة في الزي والتفكير والسلوك، والهذيان والميل إلى العزلة المرضيّة والرفض إلى درجة العنف، فالشخص يصبح طائشًا، ويتمرّد على أوامر الأهل، وقد يتشاجر معهم لأتفه الأسباب، وقد دلّت أبحاث بعض الدارسين لهذه الظاهرة أنَّ الفصام ليس في معظمه وراثيًّا، بل هو مرض وظائفي يرتبط بتجربة الرعب والتهديد التي يعيشها المريض منذ طفولته ولسنوات طوال.

3 - الجنون الدوري:

ويُعرف أيضًا بالذهان الهَوَسي - الاكتئابي؛ لأنَّ الشخص المُصاب بهذا الجنون يتعرّض لحالتين من الاضطراب تعقب الواحدةُ الأخرى، إذ يسقط في الحالة الهوسية التي تتصف بالهيجان الحِسّي - الحركي، وبالصوت المرتفع والصراخ والثرثرة الهذيانية، يُضاف إلى ذلك ميل المُصاب إلى العنف وفكرة الاستعلاء، وهذا يكون حين تشتدُّ به الحالة وتتأزّم، أما في الحالات العادية فيبدو الشخص متفائلاً، ويحبّ المزاح والغناء والضحك والاتصال مع الآخرين، وقد تدوم الحالة الهوسية عدّة شهور، وقد تعقبها حالة من الاكتئاب تتصف بالأفكار السوداء والخوف والشك وهبوط المعنويات إلى حد الانتحار[90].

4 - الهستيريا:

على الرغم من استعمال هذه الكلمة بكثرة، إلا أنّها تعني منذ القِدَم نوعًا من الجنون يصيب النساء ويرتبط باضطرابات الرحم أو بدخول الأرواح الشريرة إلى الشخص، أما في العصر الحديث فقد حدّد التحليل النفسي هذا المرض بأنه نوعٌ من التمثيل الكاذب لإخفاء حقيقة المشاعر والدوافع المكبوتة داخل الذات، فالمريض يُصاب بالعمى أو بالشلل الكاذب أو

---

(90) ينظر: المرض العقلي والإبداع العقلي، شاكر عبد الحميد، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 18، الكويت، 1987م: 49.

باختفاء الصوت من دون أسباب عضوية ظاهرة، فيرفض الطعام ويستفرغ ويشكو من الدوار أو وجود شيءٍ ما في بلعومه يحول دون الغذاء والتنفّس، وقد يُصاب بطفرة جلدية أو اضطرابات هضمية أو فيزيولوجية أخرى، فضلا عن سلوكه الميّال نحو العنف والعدوان والانفعال السريع، وأخيرًا يسقط على الأرض ويلزم الصمت ويرفض الكلام أو الطعام أو الاتصال مع الآخرين، وواضح أنَّ صفة العنف والتمرّد هما اللذان يُسبغان صفة الجنون لهذا المرض[91].

5 - الجنون الجنسي:

ويعني الشذوذ والتصرّفات التي تخرج عن حدودها الطبيعية، بحيث تسيطر الغرائز على السلوك وتتخطّى جميع المعايير، ويدخل في هذا النمط جميع الانحرافات الجنسية بما فيها البغاء واللواط والسحاق وحبّ الغلمان، والعلاقة المحرّمة مثل الأب الذي يعتدي على ابنته، والحب الأعمى الذي يتخطّى الحدود المعقولة ويصبح نوعًا من الهستيريا أو الهوس والجنون، والاغتصاب.

6 - الجنون السيكوباتي (Psychopathee):

ويسمّى بحسب أطبّاء النفس (الشخصية السيكوباتية أو ضد - اجتماعية) ويعنون به الأشخاص من ذوي السلوك الإجرامي أو المنحرف، وقد حدّد الطب النفسي دراسة السلوك الإجرامي، والدوافع التي أدّت إلى ارتكاب الفعل، وقد تبيّن أنَّ هناك بعض الحالات يصنّف المجرمون بحسبها في عداد المرضى النفسانيين، وتجدر الإشارة إلى أنَّ هناك بعض المجرمين قد يتظاهرون بالجنون كي يفلتوا من حكم القضاء، وهم يفضّلون الذهاب إلى المصحّ العقلي بدلاً من السجن.

---

(91) ينظر: العلاج النفسي الحديث قوة للإنسان: 38.

المبحث الرابع
المقترب الأدبي

ارتبط الإبداع الأدبي منذ القِدم بالسلوك اللاعقلاني irrational الذي لا يقتصر على سلوك المرضى العقليين، بل يشمل كل سلوك مناقض له، وذلك مثل السلوك الصادر من السكارى والمجرمين والأطفال والمعتوهين والمجانين، وقد احتلّ المجنون مكانًا متميّزًا في قضية الإبداع الأدبي، وهذه المقولة لم تكن بنت اليوم بل ضربت أطنابها في قديم الزمان، وتراكمت حولها تقاليد تراثية وثقافية بعيدة. وقد أصبحت الصورة الاجتماعية في القرن السابع عشر شبه مستقرّة إلى حدّ وصفها بالصورة النمطيّة، وتشكّلت قوالب ذهنيّة جاهزة لصورة المجنون في اللاوعي الاجتماعي لمجمل سلوكه، وقد انعكس ذلك في الأدب، فتارةً تظهر شخصية المجنون يلبس تاجًا من القش على رأسه ويرتدي ملابس ممزّقة، وعادةً ما يكون جسمه شبه عارٍ ولعابه يسيل وهذيانه مستمر، وعيونه زائغة ومحدّقة وحركاته متناقضة، ومخيفة في حالات كثيرة ورغم هذا الوصف المميّز للمجنون، فإنّ استعمال مصطلح الجنون كوصف يختلف كثيرًا ليشمل الجوانب اللاعقلانية من السلوك، فهو مصطلح يوحي بحالة أكثر اتّساعًا من العقل غير المنظّم[92].

ولم تخل الدراسات والبحوث التي تناولت ظاهرة الجنون من الإشارة إلى الربط بين تشكُّل الجنون كظاهرة نفسية تتجلّى على سلوك الفرد المُتّصف بها وبين الأدب بخاصّة والفنون بعامّة، ويكفي دليلاً أنْ نطالع جميع الكتابات التي تناولت الجنون حتّى نجد ذكر أسماءً لشعراء وفنّانين وروائيين

(92) ينظر: المرض العقلي والإبداع العقلي، شاكر عبد الحميد، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 18، الكويت، 1987م: 45.

ومسرحيين ورسّامين قد أصيبوا بالجنون في بعض أطوار حياتهم، وقد أوضحت هذه الدراسات اختلاف الرؤية الأدبية أو الفنية للجنون عن الرؤية العلمية الموضوعية، إذ تقوم الرؤية الأولى على الذاتية الخالصة وعلى محاولة تفهُّم دوافع الجنون وبواعثه، وفي بعض الحالات على تقمُّص شخصيّة المجنون، أو اللجوء إلى تجارب غير مألوفة يُقصَدُ من ورائها اختراق حدود العقل المألوف وكسر قوانينه وأعرافه، بخلاف الرؤية العلمية التي تقوم على تحديد المرض من الظاهر، وتشخيص حالة الجنون كنوع من الانحراف غير المقبول، ومن الطبيعي أنْ يتم هذا التشخيص بافتراض أنَّ القيم الاجتماعية السائدة هي المقياس السويّ الأوحد[93].

وقد تمّ النظر إلى الجنون في المجتمعات الإغريقية وكذلك في الدراما الإغريقية باعتباره ظاهرة مقدّسة ترتبط بالشعر والنبوءة[94]، وهذا واضحٌ حين نربط الدلالة اللفظية للمجنون التي اشتُقّت من الجن (Genius)، وقد تعدّدت انعكاس دلالات الجن في أساطير المجتمع اليوناني، فتارةً يدلُّ على الإله المجهول الذي يحمي الجماعات وأماكن نشاطها، أو هو القُوّة المبدعة الذي تلد الإنسان وترعى تطوره، وتارة يدلُّ على عالم الجن لاستتارهم عن أعين الناس، فضلاً عن تشظّي دلالة الجنون عند الفلاسفة، فسقراط يرى أنَّ الجنون نوعان: نوعٌ شِرِّير، ونوع يُعدُّ هبةً إلهيَّة، وهذا النوع ينطوي على ثلاثة أنواع من الدلالات[95]:

الأول: التنبُّؤ وهي الدلالة نفسها للفظة المجنون في اللغة اليونانية القديمة.

الثاني: هو التطهير بالأسرار والصلوات والطقوس الدينية لمنع الشر.

---

(93) ينظر: الجنون في الأدب الفرنسي - العقل أو اللاعقل أو خطاب الجنون عند ديدرو، محمد علي الكردي، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 18، الكويت، 1987م: 21.
(94) ينظر: المرض العقلي والإبداع العقلي: 44 (بحث).
(95) ينظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007م: 252.

الثالث: هو الشعر الذي يعدُّ من وحي ربّات الجمال Muses.

أما أفلاطون فيعدُّ الجنّ واسطة بين الآلهة والبشر وهذا الوسط مُتّصف بالحكمة والخير[96]، ولكن هذه المجتمعات التي كانت تنظر إلى الجنون باعتباره ظاهرة مقدّسة نظرت إليه باعتباره مرضًا عقليًّا أيضًا، وقد ظهر ذلك بشكل واضح في محاورات أفلاطون مثل فايدروس والمأدبة والعديد أيضًا من كتابات يوربيديس وسوفوكليس وغيرهما[97].

واستمر هذا الاتجاه الذي يربط العبقرية بالجنون حتى أيامنا هذه. وقد تم النظر عند الإغريق للجنون على أنه ظاهرة مقدسة مع أنهم عدوه أيضاً مرضاً عقلياً. لكن مصطلح الجنون لم يثبت على حال واحدة.. فقد ارتبط بشكل ما في تعريفه بالعقل غير المنظم وبأنه يمثل أنواعاً وتجليات عديدة للسلوك اللاعقلاني.

إنَّ الربط بين العبقرية والجنون يمكن أن يتم بأشكال متعددة، فقد يربط بعض العلماء بينهما على أساس أن بعض جوانب الجنون أو الاضطراب النفسي بوجه عام سبب العبقرية، ويربط البعض بينهما على أساس أن مظاهر الاضطراب العقلي والنفسي عامة إنما تنتج عن العبقرية وليس العكس، وذلك نتيجة لاحتدام الصراع بين العبقري وبيئته التي لا ترحم[98].

وقد ربط (لمبروزو) بين العبقرية والجنون على نحو التلازم بين السبب والنتيجة، فالعبقرية بنظره هي حصيلة الجنون، أو هي الجنون في حد ذاته، واستدل على الجنون من الناحية المادية أو الجسمية بما سمّاه "فقدان الإتزان في تركيب الدماغ، من الناحية التشريحية" إما بالتضخم المفرط في

---

(96) ينظر: المعجم الفلسفي، (وهبة): 250.

(97) ينظر: المرض العقلي والإبداع العقلي، شاكر عبد الحميد، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 18، الكويت، 1987م: 44.

(98) ينظر: العبقرية في الفن، د. مصطفى سويف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1973م: 21.

الحجم أو بالضمور الملحوظ وكما هي الحال بنظره عند المصابين بالصرع أو "الداء المقدس"[99].

ولو ألقينا نظرة إلى الجنون عند الحضارات القديمة بوصفه ظاهرة لها مسيس العلاقة بالإبداع الفنّي، لوجدنا أنّه كان من الموضوعات المعروفة في الأدب الغربي والشرقي منذ بدايتهما حتى العصر الحديث، وقد تخيّل الإغريق الآلهة ديونوسوس في صورة (المُتسبِّب في الجنون Backchos) و(المُخلِّص من الجنون Lysios) في الوقت نفسه، وتشير الأدلة إلى أنَّ الأساطير والحكايات الخرافية التي ظهرت في أعمال هوميروس وفي (التوراة) وفي دراما الإغريق القدماء تشتمل على أشكال رمزية أولية للهذيان وشتّى مظاهر الهوس[100]، وتعتقد ليليان فيدر L.Feder في كتابها (الجنون في الأدب Madness in Literature) أنَّ التفسيرات الأدبية للجنون تعكس التصورات الطبية والثقافية والسياسية والدينية والسيكولوجية للعصر الذي تظهر فيه، وتكشف هذه التصوُّرات العمليات الخاصة بالتحويلات الرمزية التي تحدث نتيجة هذه المظاهر الغريبة من السلوك وتحاول الكشف عن مترتّباته في عقول الأفراد والجماعات وسلوكياتهم، فكل الأعمال الأدبية بدءًا بالنماذج المبكّرة من الأساطير إلى الأشكال الأكثر حداثة من الأعمال الشعرية والروائية، تقوم الأوصاف المطروحة للجنون فيها بالتعبير في أشكال رمزية عن انشغالات الإنسان بنشاطه العقلي الخاص، ومعالجة الجنون في الأدب تعكس تناقض الإنسان الوجداني تجاه العقل ذاته فالعقل الذي يكون مُحيِّرًا وغريبًا ومُربَكًا من خلال تجلّياته الغريبة الشاذة هو عقل مألوف ويشتمل على جوانب جيدة تسحر الألباب، وكذلك على جوانب سيئة تنفّر العقل والوجدان تتكون من بنية الحلم والتهويم والمخاوف غير المنطقية

(99) ينظر: الأصالة في مجال العلم والفن، نوري جعفر، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1979م: 16.

(100) ينظر: المرض العقلي والإبداع العقلي، شاكر عبد الحميد، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 18، الكويت، 1987م: 44.

والرغبات الغريبة التي يتمّ إخفاؤها عن العالم الخارجي، وتكوّن التمثيلات الأدبية المتكررة للجنون تاريخًا من الاستكشاف للعقل في علاقته بذاته وبالآخرين وبالمؤسسات الاجتماعية والسياسية الموجودة، فالمجنون مثله مثل أي شخص لا يوجد بمفرده، وإنما يوجد في وسط مجتمع يؤثر فيه ويتأثّر فيه، وهو يُجسّد ويحوّل بأشكال رمزية قيمًا وطموحات أسريّة أو قبلية ومجتمعية حتّى لو تخلّى أو أنكر هذه القيم والطموحات كما يحدث فعلاً أثناء حالات هذيانه وعنفه وصراعاته الداخلية.

ويرى بعض الباحثين أنَّ رمي المبدعين بالجنون ليس بالشيء الجديد في علاقة المتلقي بالمبدع؛ لأن الأخير يتصف في الغالب بكثير من خصائص الطفولة من حيث ميله للانطلاق وعدم مبالاته بالعادات والتقاليد، التي تشكّل سبباً يستغله بعض المتربّصين له للنيل من شخصيته بخاصة وأنه يتصرف تصرفات لا تنسجم مع ما يراه الناس تصرفاً سليماً. وهذا لا يعني براءة جميع المبدعين من الجنون والهوس. فتاريخ الأدب والعلم والفن ينبئنا أنَّ بعضهم ممّن أدت حالات عدم تقبل نتاجاته أو أنّها قوبلت بالاستهجان والإعراض قد وصلوا إلى حافة الجنون أو الانتحار. لكن حالات أخرى نرى فيه المبدعين يقومون بعمليات تكييفية يدرؤون بها الصدمة مثل تبديل البيئة، وهذا ما يدعى بهجرة الأدمغة[101]، وهذا التكييف يحقّق التوازن لدى المبدع من الكبت الذي يقود صاحبه إلى المرض النفسي في كثير من الأحيان. فتكون العملية الإبداعية قفزة إيجابية يتجاوز الأديب بوساطتها كل أشكال الخوف المتأصل في الموقف الإنساني؛ ولذا يرى بعض الأدباء أنَّهم يمارسون معالجة أنفسهم بالكتابة، ويعجبون لمن لا يمارس الكتابة أنْ لا يُصاب بنوبات الجنون، وهذا ما أشار إليه (غراهام غرين) في سيرته الذاتية إذ قال: "الكتابة أسلوب من أساليب العلاج، وإني لأتساءل في بعض الأحيان كيف يتسنى لمن لا يكتب أو يؤلف الموسيقى أو يرسم أن ينجو من

---

(101) ينظر: التجربة الإبداعية - دراسة في سيكولوجية الاتصال والإبداع، إسماعيل الملحم، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2003م: 25.

الجنون أو الملانخوليا". ويكون تلقي الأعمال الإبداعية، تذوقاً أو قراءة أو مشاهدة أو استماعاً بدوره أسلوباً من أساليب العلاج والتطهر النفسيين[102].

وبحسب (يونغ) تتبدى عملية العلاج في انسحاب الليبيدو (اللاوعي) من رموزه الاجتماعية التي كان متعلقاً بها في الخارج. وهذا الانسحاب إلى أعماق الشخص يثيرها لتبرز كوامن اللاشعور الجمعي. يرى الناس العاديون هذه الكوامن في أحلام النوم بينما يراها المبدعون في اليقظة عملاً فنياً ناجزاً[103]، لذا أصبحت عند بعض المحللين موئلاً لكثير من الرموز التي تدل على أساطير الأولين وتجارب الأجيال القديمة. ودليل ذلك عودة فنانين كبار إلى ذلك المعين الكامن في الفن البدائي، وقبول المتلقين له. فما ذلك إلا تعبير عن تلك الجذور التي لم تنتهِ، فيتلاقى المبدع والمتلقي عند نقاط مشتركة تُلغى عندها -إلى حد ما- الحدود بين الثقافات[104].

"وظل هناك تفاعل وتداخل بين المعاني الخاصة بالجنون باعتباره يشكل نوعاً معيناً من المرض العقلي وبين الإطار المعرفي المميز المرتبط بالسلوك اللاعقلاني. وربما كان هذا هو أحد الأسباب الكبيرة التي وقفت وراء عمليات الربط بين سلوك المبدع الغريب الشاذ في بعض الأحيان وسلوك المجنون الغريب الشاذ أيضاً"[105].

ولمّا كان سمات المجنون السلوكية تتداخل مع سمات العاشق من حيث التخيلات القوية، فقد حدّد بعض الدارسين نقطة التقاء الشاعر والعاشق، ولاسيما إذا كان الشاعر قد استبدت به الخيالات والأحلام فما

---

(102) ينظر: التجربة الإبداعية - دراسة في سيكولوجية الاتصال والإبداع: 30.

(103) ينظر: الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، د. مصطفى سويف، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1981م: 86 - 87، والمدخل لنظرية النقد النفسي - سيكولوجية الصورة الشعرية في نقد العقاد نموذجا، د. زين الدين مختاري، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998م: 14 - 15.

(104) ينظر: التجربة الإبداعية - دراسة في سيكولوجية الاتصال والإبداع: 30 .

(105) ينظر: المرض العقلي والإبداع العقلي، شاكر عبد الحميد، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 18، الكويت، 1987م: 45.

الحلم إلا حالة جنون عابر يشفى منه المرء حين يستيقظ وكذلك يشفى الشاعر من جنونه حالما تهدأ نفسه وترتاح مخيلته بعد ولادة القصيدة.. وكذلك الحال مع الرسام والنحات وغيرهم من المبدعين.

سواء كانت العبقرية قريبة من حالة الجنون، أو بعيدة عن ذلك، أو مساوية له أو أنها أحد وجوهه. فإن حالة المبدع في لحظة إشراق الفكرة أو المعنى هي حالة خاصة متميزة ليست مما يعرف الناس من الحالة السوية للشخص أو لسلوكه.

ففي محاورة ايون ينسب (أفلاطون) العبقرية إلى الإلهام، فيقول: "الشاعر كائن أثيري مقدس ذو جناحين، لا يمكن أن يبتكر قبل أن يُلهم فيفقد صوابه وعقله، وما دام الإنسان يحتفظ بعقله فإنه لا يستطيع أن ينظم الشعر".

وبعض الشعراء لا يستغرب أن ينعت بالجنون ولا يرفض ذلك بل يذهب، بحسب (ترلنغ) إلى حد القبول بأن مرضه ملازم لقدرته على قول الصدق. وإن ملاحظة المبدع وهو في حالة إشراق الفكرة لا تخفي ما يعانيه من عذاب نفسي بل وجسدي أيضاً، لكنه عذاب مستحب، يشبه عذاب المرأة خلال المخاض، فهو يعاني عذاباً وألماً يقربانه من (الماسوشي) الذي يستمتع بإيذاء نفسه[106].

أما (مصطفى سويف) فيرى في عملية الإبداع الشعري ما يقربها من وصف الجنون، إذ إنها تتم عادة في مرحلة تقع بين اختلال الأنا واتزانها، وهذا أحد أسباب إطلاق وصف الجنون كصفة ملازمة في غالب الأحيان للإبداع. ففي حالة الجنون -وقد ذكرنا بعض سماته فيما سبق- وهو مفهوم فضفاض يتضمن حالات مرضية متعددة، تكثر فيها عمليات تتميز بحرية التفكير وانطلاق العقل وجموحه وإذكاء الخيال وفيضانه وحضوره، وهو حالة يتوق إليها كثير من الأدباء والفنانين. وليس غريباً على الذهن العربي

---

(106) ينظر: عملية الإبداع، سامي قدوح، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع13: 137.

وصف الشاعر على أن به مساً أو أنه مسكون بالشياطين، كما أسلفنا.

ينطلق الاتجاه الذي يربط بين العبقرية والجنون من سمة رئيسة تجمعهما تتمثل في ابتعاد من يوصف بهما عن المألوف. وكونهما يسعيان إلى صورة ما من صور الفكر، فلا يخلو فكر معقول من الجنون، فالعقل والجنون متلازمان. ولذا يبدو سلوك المبدع أحياناً شاذاً عن القواعد المألوفة، لأن الإبداع يقتضي جهداً متواصلاً ليس عادياً، ويتطلب من صاحبه مرونة عقلية من جهة، بينما يكون هو ذا حساسية غير عادية من جهة أخرى. تستحوذ الفكرة عليه وهو في حالة يصبح فيها موجهاً قواه نحوها، فيبدو سلوكه شاذاً عن القاعدة أو عن المألوف، ويكون حينئذ أشبه ما يكون بمن ينتابه مرض مما يمر بالشاعر أو الفنان[107].

وقاد الخروج عن المألوف العديد من المبدعين إلى حتوفهم، فقدموا حياتهم ضريبة لموهبة رأى فيها الآخرون انحرافاً لم يحتملوه. ومن المبدعين مَنْ كان ثمن إبداعاته صحته وأمنه واستقراره، لاسيما حين لا يجد المبدع التقدير والتقبل من الآخرين فيتعرض للاضطراب والقلق. فهذا (نيتشه) فيلسوف القوة كان اضطراب الأعصاب ملازماً للحيّز الأكبر من حياته، وقد عاش وهو يعاني الأرق المزمن والفساد في المعدة وكانت حياته حياة شقاء، إلى جانب كون المبدع يلاقي ما يلاقيه من عذاب يضع نفسه في أتونه وهو في معظم الأحيان في حالة إرادية لا قسرية، لذلك فهو يوصف في الغالب بأنه ذو شخصية (مازوشية)، كما ذكرنا سابقاً، وتبلغ به حالة الاضطراب النفسي تلك إلى العصاب أو إلى ما يشبهه[108].

هذا الخروج عن المألوف في سلوك المبدعين سهّل على الآخرين وصفهم بالجنون، وليس الأمر بدعة عصر من العصور، وإنما هو جارٍ في كل العصور. ألم يربط (أرسطو) بين الشعر والجنون؟ أما هوراس فقد فعل

(107) ينظر: التجربة الإبداعية - دراسة في سيكولوجية الاتصال والإبداع: 35.
(108) ينظر: المرجع نفسه: 37.

الشيء ذاته. لكن ما يهوّن في الأمر أن أولئك الذين ينعتون المبدعين بالجنون، يعترفون في مواقف كثيرة بملازمة الجنون لتصرفات البشر، وهناك من يطلق هذه الصفة على حيوانات أخرى أيضاً. ليس خروج المبدعين عن المألوف هو الغالب في سلوكهم. وإنما يظهر ذلك في لحظات معينة قبل توليد الفكرة أو القصيدة أو الخطوط العامة للوحة أو الكشف عن حقيقة علمية[109].

والجنون، كما قلنا، درجات، وهو أمر نسبي. فما يعد اليوم جنوناً قد يغدو في يوم آخر سلوكاً مقبولاً وقد يوصف بالعقلانية أو التعقل، وإذا راجع المرء سلوكه وحاول تفحص ما يطرأ على أحواله النفسية وسلوكه من تغيرات، يدرك أنه لا يستطيع التخلص من جنونه تخلصاً كاملاً.

وقد ربطت بعض الدراسات السريالية بالجنون حين اعتبرت الجنون نقيض العقل. وقد كان مؤسس السريالية (أندريه بريتون) يؤمن بأن الجنون يمثل الوضع الطبيعي للإنسان، بل يُشكّل جزءًا من الواقع المعاش، وأنَّ المجانين بشرٌ يتعامل معهم عقلاء - على الأقل- أطبّاء وباحثون في الأمراض العقليّة، وقد جاءت رُؤيتهم للجنون في سياق تمييز حركتهم الفنّية عن الجنون، وذلك من خلال استعمالهم لفظة (سريالية، Surrealism) التي تعني ما فوق الواقع، وهذا المعنى يختلف عن معنى عالم اللاعقل أو الجنون[110].

إلّا أنَّه على الرغم من إقامة الفروق بين ظاهرة الجنون وبين السريالية سواءً من قبل مؤسّسيها أو من الباحثين المختصّين بتصنيف المذاهب الأدبية، فقد وُجدت عناصر التقاء بينهما، ومن تلك العناصر، هو عنصر الأحلام، فالسريالية تعتمد في إبداعها على (لا وعي) الفنّان، أي أنْ يستمدّ عمله من

---

(109) ينظر: التجربة الإبداعية - دراسة في سيكولوجية الاتصال والإبداع: 38 - 39.

(110) ينظر: السريالية والجنون، سمير غريب، مجلة عالم الفكر، الكويت، اكتوبر، 1987م: 213.

لا وعيه، وهذا ما يتطلّب منه إزاحة كل تحكّم للوعي عن طريق ما يختزنه لاوعيه من صور ورُؤى وأفكار، ولكي تتم هذه الإزاحة، لا بد لحظات معيّنة وتحضير، وهنا يُعد الحلم عند السورياليين من اللحظات الهامة التي ينفتح فيها لاوعي الفنّان[111]، فالحلم بهذا المعنى نتيجة خبرة سابقة، وبهذا يجمع الحلم في أفق واحد بين العقل والجنون بسبب من طبيعته الهلوسية وإن كان الكشف عن طبيعته هو كشف عن طبيعة العقل والجنون جميعاً.

(111) ينظر: المصدر نفسه: 214.

الفصل الثاني

المرجعيّات المعرفيّة العربية لصورة المجنون

مدخل

لم يكن البحثُ في أثر المرجعيات في تكوين الصورة النمطية للمجنون من باب إسقاط الفرض المنهجي، ولكنّه يُمثّل قضيّة جوهرية تقوم عليها فرضيّة البحث، فالصورة النمطية - كما بيّنا سابقا- لم تكن وليدة الصُدْفة، ومن ثمَّ يكتفي الباحث بأنْ يرصُد مساحاتها النصوصيّة، ويقف على أنماطها المتقولبة، بل هي وليدة تراكم زماني يأخذ بالاتّساع والظهور في حقبة من الحقب تمثّل متنفّسًا لظهور هذه الصورة؛ ولذا لا مناص للباحث من أنْ يقوم بمهمّة التنقير والنبش المعرفي - إنْ صحَّ الوصف- للنصوص الثاوية في بُطون المعاجم والمُدوّنات التراثية على اختلاف موضوعاتها، ولا سيّما حين يكون الموضوع متعلّقًا بخليط شائك من العادات والممارسات والأنساق الضاربة في جذور اللاوعي الجمعي، وهذا ما نجده يتجلّى بصورة واضحة في الصورة النمطية التي كونها المتخيّل العربي للمجنون.

ويرى الباحث أنّه من أجلى تلك المرجعيات في تكوين صورة المجنون، هما المرجعية اللغوية والتاريخية، فالأولى لا يخفى أثرها في تشكيل الفكر الإنساني بعامة، والعربي بخاصة، إذ - كما نعلم- أنَّ الأمة العربية تميّزت في أهم ما تميّزت فيه بأنّها اختصّت باللغة العربية، وقد لا يحتاج الباحث أنْ يبرهن على ذلك بالأدلّة الدينية وغيرها التي تبيِّن مدى

ترسيخ الهوية العربية عبر اللغة؛ لذا آثر الباحث أنْ يستعرض أثر هذه المرجعية في تكوين صورة المجنون، أما المبحث الثاني الذي اختصّ بالمرجعية التاريخية، فلا يخفى أثره أيضًا؛ لما هو معلوم من أنَّ حاضر الإنسان ومستقبله مقرونٌ بماضيه، ولا يمكن لأيِّ أُمَّة أنْ تتنكَّر لماضيها وتدعه وراء ظهرها بالمرَّة، بل ما نجده في واقعنا المعاصر اليوم يمثّل انعكاس أثر الماضي على وعينا، ومن ثمَّ يكون الماضي مؤثّرًا بكلٍّ أبعاده على سلوكنا وتصوُّراتنا عن أمور الحياة، ومن المعلوم أنَّ البُعد التاريخي ينفذ إلى أغوار بعيدة قد تسمح في بعض الأحيان لاختلاق الحدث و(فبركته)، وجعله متماشيًا والواقع الذي تعيشه الأمّة، وهذا الأمر فيه ما فيه من خطورة لتزييف الحقائق وجعلها مطواعةً بيد الجماعات الإنسانية؛ ولهذه الأسباب وغيرها مما سنعرضها آثر الباحث أنْ يقف في المبحث الثاني على أثر المرجعية التاريخية في تكوين صورة المجنون في المتخيّل العربي.

المبحث الأول
المرجعية اللغوية

قد لا تختلف العلاقة كثيرًا بين العقل والجنون وبين الغرب والشرق، فكلتا العلاقتين محكومتان بوشائج القوّة والسيطرة، ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المُعقّدة المُتشابكة، وقد لا نشك بوجود فاصل جغرافي يحكم بين الغرب والشرق، أما العقل والجنون فلا يوجد حدٌّ فاصلٌ بينهما إلا ما يتبدّى من سلوكهم الذي يوصف بالعقلانية تارةً وبالجنون تارةً أخرى، وهذا الوصف رهين التقاليد والمعتقدات الخاصة بكل مجتمع، على أنَّ بعض المجانين قد يتصرّفون أحيانًا في أثناء تنبُّههم تصرُّفًا ينمُّ عن الذكاء، في حين أنَّ بعض العقلاء قد يأتون أفعالاً شاذّة في بعض الأحيان تدلُّ على جنونٍ مطبق[1].

تأتي أهميّة توظيف الجانب اللغوي في تحديد الصورة النمطيّة المُتخيّلة عند العرب في هذا الفصل؛ وذلك لأنَّ اللغة - ولاسيما اللغة العربية- تمثّل الإطار المؤصّل للثقافة التي يتكون فيها المتخيّل وفيها ينتعش، وكما هو معروف من أنَّ الإنسان العربي كانت له وما تزال علاقةٌ ميتافيزيقية مع لغته العربية؛ لكونها لغة القرآن، وعبرها يُصاغ المُقدّس ويُدرك العالم وتُسمّى الأشياء والناس والشعوب، فهي إذن ليست أداة للتواصل فحسب، وإنما هي الأفق الذهني والكون النفسي والوسيط الإدراكي للكائن العربي الإسلامي، ولا يقتصر هذا الوصف على لغتنا العربية، بل يمكن وصف كلّ لغات العالم به، ولكن اللغة العربية تحمل تَرِكة تاريخية تراثية ثقيلة، وتجسّد حضورًا

(1) ينظر: بين العقل والجنون، د. محمد حسني ولاية، مطبعة التعاون بالإسكندرية، 1937م: 4.

محايثًا للمقدّس والديني في بنيتها المكوّنة[2]، فكلُّ أشكال الخطابات اللغوية التي تفرضها الثقافة العربية لها القابلية على حيازة قدرة كبيرة على التأثير في المتلقي العربي، فالكثافة الانفعالية للتلقي تحرّك البناء النفسي وتستفزّ المخيّلة، فصياغة صورة المجنون أو الأحمق لغويًّا تتمُّ داخل الرأسمال الرمزي والعاطفي الذي تختزنه اللغة العربية.

ولتوضيح كيفية صناعة الصورة النمطيّة وجعلها معبّرةً عن حقيقةٍ ما، فمن الطبيعي أنْ نقرّر بأنَّ البحث اللغوي ولاسيّما المعجمي يهتمُّ - في ضمن ما يهتمُّ فيه- في تدوين معاني ألفاظ اللغة وحفظها من الضياع وجعلها مُبوّبة بحسب المنهج المُتّبع عند المُصنّف، فلا بُدَّ بعد ذلك أنْ تكون هذه المعاجم دليلاً لا يمكن تجاهله أو تخطّيه في معرفة ألفاظ اللغة ومعانيها الحقيقية والمجازية، ونأخذ بالحسبان وجهة النظر التي تفرَّد بها فوكو، بشأن الوهم الذي يراود الكثير عن مصداقية الحقيقة، فيرى أنَّها غير منفصلة عن إرادة السلطة، فلا يمكن أنْ نعدَّها غايةً تنشدها النفوس المفكرة الحرة، وبما أنَّ الحقيقة مجموع الطرق المنتظمة التي نتبعها لإنتاج المنطوقات وتدبيرها وتوزيعها ونشرها، فهي إذن مرتبطة بأنظمة السلطة التي تولدها وتساندها، فللحقيقة أنماطٌ من الخطاب، ومن أهمها الخطاب اللغوي الذي يعمل على تقبل الخطابات الأخرى ويجعلها تعمل كخطابات صادقة، وآليات تمكن من التمييز بين المنطوقات الصادقة وبين الخاطئة، ومرتبطة بمفعولات السلطة التي تتمخض عنها وتسوسها[3].

وهنا يمارس اللغويُّ سطوته البيانيّة في تكريس جهده المُنظّم والمُعبِّر عن العقل في حشد الصفات التي تُعلي من شأن العقلاء لكونها الصفة التي يفتخر أنْ يكون ممثّلاً لها عن جماعته (العرب) الذين ما فتأوا يُعضّدون المتخيل الجماعي لهم الذي يُراد له أنْ يفضي بجعلهم «أعقل الأمم» لصحة

---

(2) ينظر: الغرب المتخيّل - صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط: 31.

(3) ينظر: تدبير الحقيقة، م. فوكو، تعريب: م.س - و-ع. ب. (مقال على شبكة الأنترنت).

الفطرة، واعتدال البنية، وصواب الفكر، وذكاء الفهم»[4]، فحين يتعرّض لدلالات العقل وما يدور في فلكها من ألفاظ تشكّل بمداليلها هويَّة الجماعة الأكثر عددًا في العالم، يسلك سبيل الاقتصاد في طرحه هذه المداليل، إيمانًا منه بأنَّ هذه المداليل من الوضوح والإبانة بعكس ما يكون الموقف حين يعبر إلى ضفة الحمق والجنون، وكأنَّه يفتضُّ غابةً عذراء غير مسكونةٍ من قبل، وإذا أردنا تشبيه المقام الذي ينطلق منه اللغوي في وضع التسميات لمسمياتها بحسب ما يرى هو من دون أي منافسةٍ له من الآخرين بوصفه الفاتح الخبير لهذا الحقل الدلالي الذي لا يرغب أحدٌ من العقلاء أنْ يكون أحد مسمياته، إلا اللغوي الذي تمترس بعُدّةٍ معرفية تؤهله - بحسب ما يرى- أن يقوم بهذه المهمّة الجليلة! فحال اللغوي - في هذا المقام- كحال الرحّال (كولومبس) «حين اكتشف القارة الأمريكية بإطلاق أسماء على العالم البكر الذي اكتشفه؛ ذلك أنَّ إطلاق الأسماء عنده يُساوي امتلاك مُسمّياتها، وقد استحوذ هذا الهاجس عليه حتى استغرق في "سعار تسمية حقيقي" على حد تعبير "تزفيتان تودوروف" ومن البيِّن أنَّ عملية التسمية هذه تُفصِح عن أوَّل اقتحام تقوم به ثقافة الأنا لثقافة الآخر»[5]، فعمل اللغوي بمثابة عمل الجغرافي الذي يعيّن الحدود ويضع العلامات الدالة على المواقع والمُفصِحة عن التحوّلات[6] بين ظاهرةٍ وأخرى تعتري الإنسان.

ولتوضيح الفكرة أكثر وبسطها على مجمل العلاقات التي تسود الذات الخابرة بما يكنّه الآخر، نجد ذلك جليًّا في استثمار البُعد المعرفي في الخطاب الاستعماري الذي قام منذ قيامه على أنْ يُطبِّع الآخر ويجعله قانعًا

---

(4) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، (ت: نحو 400هـ)، صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، د.ت: 1/ 72.

(5) جدلية الأنا - الآخر، د. نجيب الحصادي، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1996م: 89- 90.

(6) ينظر: الشبق المحرّم - انطولوجيا النصوص الممنوعة، إبراهيم محمود، رياض الريس للطباعة والنشر، د.ت: 229.

مُستسلمًا بحقيقة أنَّ المُستعمِر لم يتولَّ شؤونه الإدارية والتصرُّف بحقوقه إلا لأنَّه مؤهَّلٌ بسلطة المعرفة التي خوَّلته بالحديث عنه وتمثيله، فشخصية مثل (بلفور، ت: 1930م)* يشرعن لاحتلال مصر عبر قوله: «نحن نعرف حضارة مصر أفضل مما نعرف حضارة أي بلد آخر، [...] ونعرف عنها أكثر مما نعرف عن غيرها»[7].

ففي هذا الخطاب لا يُخفي (بلفور) ضرورة الاحتلال البريطاني لمصر، لأجل المعرفة التي تملكها بلاده عنها، فامتلاك معرفة كهذه بموضوع كهذا هو أنْ نسيطر عليه، وأنْ نمتلك سلطة عليه[8]. ومن هذا القول نستطيع أنْ نكتشف البعد اللاشعوري الجمعي لدى أصحاب المعجمات حين يتوسّعون في استعراض دلالات كثيرة للحمق والجنون؛ فهم المُخوَّلون الوحيدون - بحُكم ما تميّزوا به من عقلٍ- الذين لهم الحق في التحدُّث عن هذه الظاهرة التي تمثِّل غياب العقل أو سوء التصرُّف فيه، فحتى هذه الظاهرة لم تخرج عن مراقبتهم لها ومتابعتهم كلَّ حالاتها، وهنا - بحسب رأي بعض المفكّرين- تمارس العقلانية وظيفتها عبر فهم اللامعقول وعقلنته[9].

إنَّ الأسماء - لغةً- لا تشكّل سوى قطّاع خاص من مفردات اللغة، وهي تعجز عن خدمة أيَّة مآرب غير إشارية، لكن اللغة - عبر استعمالها في سياقات سوسيولوجية- قادرة باستمرار على استثارة الإيحاءات الثقافية التي تنطوي عليها الأسماء، فيتوسّع اللغوي في استعراض جملةٍ من الصفات والأسماء التي غدا محض ذكرها كناية عن صفة الجنون أو الحمق، فمن

(*) آرثر جيمس بلفور سياسي بريطاني من أركان حزب المحافظين، تقلد منصب رئاسة الوزراء ووزارة الخارجية، كان له الأثر الفاعل في إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين، وقد سُمّي بوعد بلفور. ينظر: معجم أعلام المورد، رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992م: 109 - 110.

(7) الاستشراق - المعرفة - السلطة - الإنشاء: 64.

(8) الاستشراق - المعرفة - السلطة - الإنشاء: 64.

(9) أوهام النخبة أو نقد المثقف، د. علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط3، 2004م: 12.

العسير أنْ نحيط بمفهوم مُحدَّدٍ لكلٍّ منهما، لكثرة الألفاظ والمعاني الدالّة على كلٍّ منهما، فقد قيل لإبراهيم النظّام (ت: 231ه): «ما حدُّ الحمق؟ فأجاب قائلاً: سألتني عما ليس له حد»[10].

وتتجلى مصداقية هذا القول حين نبحث في معاجم اللغة، فنجد الغزارة اللافتة للانتباه، وقد أجرى بعض الباحثين إحصاءً تقريبيًا للألفاظ الحاملة لمعاني الحمق - في لسان العرب- فكان عددها قريبًا من أربعمائة لفظة[11].

إنَّ البحث عن الأسباب التي تكمن وراء كثرة ألفاظ الحمق والجنون، يرجع في بعضه إلى أسباب لغوية، فمنها ما يعود إلى تعدُّد الصيغ الصرفية المختلفة الحاملة لأوجه المعنى الواحد، ومنها ما يُعزى إلى تعدُّد اللهجات حين تتفق الكلمات في حروفها جملةً ولا تختلف إلا في حرفٍ واحد كثيرًا ما يكون مقاربًا صوتيًّا للحرف المعوّض، كذلك ما يرجع إلى الإتباع اللغوي الذي يضيف إلى التشابه الصوتي والتوازن البنيوي تأكيدًا بيّنًا للمعنى المذكور في اللفظة الأولى[12].

أما الأسباب الخارجية التي تكمن وراء كثرة ألفاظ حقلي الحمق والجنون، فهي تعود إلى شعور العرب الحاد بهذه الظاهرة ووعيهم لهذين المفهومين ولاسيّما مفهوم الأول؛ فاهتمامهم بتقصّي معاني الحمق ومظاهره من حيث يشعرون أو لا يشعرون ينمُّ عن نوع من أنواع التعصُّب الذي ينبع من ظروفهم الطبيعية والاجتماعية القاسية التي تتطلب كثيرًا من الخصال

---

(10) أخبار الحمقى والمغفّلين، ابن الجوزي، شرح: عبد الأمير مهنا، دار الفكر اللبناني، ط1، 1990م: 26.

(11) ينظر: الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري، أحمد خصخوصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1993م: 13.

(12) ينظر: الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري: 13- 14.

الحميدة (الإيجابية) التي تحدوهم إلى مناوأة كل ما يعوقها أو يحول دونها[13].

ومن الأدلة على أنَّ العرب شغلوا أنفسهم بهذه الظاهرة بطريقة من الطرق ما لاحظه بعضهم حين عدَّ أنَّ جلسات متعددة لا يمكن أنْ تأتي على ما تحمله عبارة واحدة من المعاني اللامتناهية، «قال خلف الأحمر: سألتُ أعرابيًا عَنِ الهِلْباجة فَقَالَ: هُوَ الأحمقُ الضَّخمُ الفَدْمُ الأكُولُ الَّذِي ... الَّذِي ... الَّذِي ...، ثُمَّ جَعَلَ يَلْقَانِي بَعْدَ ذَلِكَ فَيَزِيدُ فِي التَّفْسِيرِ كلَّ مَرَّةٍ شَيْئًا، ثُمَّ قَالَ لِي بَعْدَ حِينٍ وأراد الْخُرُوجَ: هُوَ الَّذِي جَمَعَ كلَّ شَرٍّ»[14].

وهذا التقييم الذي أورده الأعرابي يبيّن أنَّه لو لم يحسّ بضرورة الخروج، ولو لم يشعر بدواعيه لزاد إلى التعريفات السابقة عناصر جديدة ولأضاف تحديدات تثري ما تقدّم، فكان أن اعتاض كل ذلك بتحديد جامع في شموله؛ لأنه يحيل على مفهوم آخر تعسر الإحاطة به وهو مفهوم الشر[15].

وفيما سيأتي سنحاول مقاربة مفهوم الحمق والجنون ودلالتهما ثقافيًا في الثقافة العربية الإسلامية ممثّلةً بالمعاجم اللغوية التي حوت على كثير من المعارف والخبرات التي بموجبها تميّزت علامات فارقة لكل من المتصف بالحمق والجنون وبيّنت فيما بين هذين الوصفين بعضًا من الصفات المشتركة بينهما، وحين نجد الفائدة اللغوية تخرج عن كتب التراث اللغوي، فلا نقتصر عليها بل نحاول أنْ نقف على أكثر عددٍ ممكن من أفانين التراث العربي تقصيًا لمدلول هذين الحقلين.

---

(13) ينظر: المرجع نفسه: 14.

(14) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط4، 1987م: 1/ 351.

(15) ينظر: الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري: 14.

أولاً: مفهوم الحمق في المشغلين: اللغوي والاصطلاحي

تعدَّدت أسماء الحمق وصفاته في المعجم العربي القديم تعدُّدًا لافتًا؛ فقد توزَّع هذا الحقل الدلالي على مئات الألفاظ العربية الأصيلة إلى جانب بعض الألفاظ المولَّدة، فقد بلغت المفردات الواصفة للأحمق من الغزارة ما بلغت حتى عقد لها ابن الجوزي (ت: 597هـ) في كتابه بابًا مستقلاً أطلق عليه عنوان (في ذكر أسماء الأحمق) بل أدركت كثافة تلك المادة منتهاها حين ارتأى بعض الأدباء أنْ يصنّف فيها الكتب[16].

عبر ما ذكرناه يتبيّن لنا مقدار الثراء الدلالي لمفردة الحمق، وبما أنَّ البحث يحاول تقصّي مظاهر الصورة النمطية للأحمق بعدّه الوجه الآخر للمجنون، ولما بيّناه من عدم وجود فاصلٍ دقيق يحدِّد مساحات الصورة بين المفهومين، لابُدَّ لنا أن نعتمد مظاهر الحمق ومستوياته، فننطلق من الشكل الظاهري بما يوفّره من أوصاف وصور أسهمت في تنميط الصورة للأحمق، وذلك حين نقف على عِدّة حقول معرفية تسهم في رسم المعالم واستكمال الصورة والقرب شيئًا فشيئًا من التحديد الملائم إذ الحقول جميعها ناطقة كاشفة، ولاشك أيضًا في أنَّ كل حقل منها لا ينفصل في الغالب عن سواه إلا بحواجز شبه اصطناعية اقتضاها منحىً أساسه الانطلاق من المظاهر الملموسة للتدرّج مرحلة بعد مرحلة إلى مستويات فيها نصيب من التجريد، فمفردة واحدة كفيلة بأن تخترق أنسجة الحقول كلها فتعمرها بثريٍّ معانيها وتغمرها بمختلف دلالاتها[17].

ومما يفرض علينا أنْ لا نقتصر على السجل المعجمي لاكتناه الصورة الدلالية للحمق، فنضيف له سائر العبارات الدالّة المُتغلغلة في أنسجة النصوص المختلفة الفنون والأجناس والأغراض محمّلة بالصور مثقلة

(16) ينظر: الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري: 14.

(17) ينظر: المرجع نفسه: 16.

بالمعاني، وهذا ما سنعوّل عليه؛ لازدياد المادة المتاحة ثراءً، وتوفّر أكثر ما يمكن من الحظوظ للإحاطة بالمعاني والتمكّن من المفاهيم وما يصحب الفصل بين المادة المعجمية ومادة النصوص من غلوٍّ وعسف، فما الحواجز التي تفرّق بين المفهومين (الحمق والجنون) إلا حواجز قريبة من الوهم والبطلان، ولذا يكون من الأفضل أنْ ننطلق من السجل المعجمي في عملية مراوحة بينه وبين متون النصوص على قدر ما تدعو إليه الحاجة من توضيح للمعاني وبلورة للمتصوّرات.

وإذا تأملنا الألفاظ المُثبّتة في المعاجم عن مدلول الحمق، يتبيّن لنا أنّها نوعان، يتمثّل الأول منها في أفعال لم تمنعها قلة عددها من الإشارة إلى جوانب عدّة، فمنها ما يدل على صفات يتّصف بها الأحمق بداهةً كأنّما الحمق طبيعة جُبِل عليها هذا الفرد أو ذاك، فهي سارية في تكوينه ممتزجة ببنيته، والملاحظ أنّه لا ينطق بذلك أصل معنى اللفظة فحسب، بل يوحي الوزن الصرفي بتلك الدلالة، فكلمة (حُمق) على وزن (فُعل) يدلّ على أنّ الصفة التي اتصف بها المعنيُّ بالأمر صفة أصلية لا حادثة[18].

تشير بعض الأفعال إلى صفات تطرأ على الإنسان نتيجةً لعامل من العوامل أو علّة من العلل*، فالحذنة هو «الصَّغِير الْأذن الْخَفِيف الرَّأْس الْقَلِيل الدِّمَاغ وَذَاكَ يكون أحمَق»[19]، وبعض الأفعال يصف ظاهر الحمق أو باطنه أو كليهما معًا[20].

أما الأسماء فهي أكثر عددًا من حيث تعدد الأوزان والصيغ، ويُفاجأ

---

(18) ينظر: الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري: 17.

(*) قد يُخلع الفؤاد حين يصاب بفزع يكاد يعتري منه الوسواس. ينظر: لسان العرب: 8/ 77 (خلع) ومن معاني فند أنْ يخرف عقل الإنسان فينكر من الهرم أو المرض. ينظر: لسان العرب: 3/ 338 (فند).

(19) جمهرة الأمثال، أبو هلال العسكري (ت: نحو 395هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، عبد المجيد قطامش، دار الجيل - بيروت، ط2، 1988م: 1/ 386.

(20) يقال: أصعن الرجل إذا صغر رأسه ونقص عقله. ينظر: لسان العرب: 13/ 247 (صعن).

الملاحظ بنسبة كبيرة من هذه الأسماء وقد شُرِحت شرحًا تحكيميًّا خاليًا من كل تسويغ، «فلا تُردُّ الكلمة إلى صيغة صرفية معيّنة ولا تُعزى إلى أصلٍ من الأصول، ولا يُشار إلى الوجه الذي أوجب ذلك المعنى أو أوحى به»[21]، ومن تلك الألفاظ التي لم يُشر إلى أصل اشتقاقها لفظة (القرطعن) التي تعني الأحمق[22]، فلا سبيل أمام الباحث يتوصّل من خلاله لأصل اشتقاق هذه الكلمة ومواشجتها للمعنى الذي تشير إليه، إلا بأن يجري ضربًا من المقاربات في المعاني والصور مع بعض ما تشي به أو تنمُّ عنه عبارات أخرى عائدة إلى الحقل نفسه، ومن ذلك ما جاء في لسان العرب عن كلمة (الضويطة) وتعني في ضمن ما تعنيه الأحمق[23]، أما المعاني الأوَّلية التي ذُكِرت لها، فتشير إلى «السمْن [...] يجعلُ فِي نِحْيٍ صَغِير. والضَّوِيطةُ: العَجِين، وَقِيلَ: الضَّوِيطةُ مَا اسْتَرْخَى مِنَ الْعَجِينِ مِنْ كَثْرَةِ الْمَاءِ. والضَّوِيطةُ: الحَمْأَةُ والطِّينُ، وَقِيلَ: الحمأة وَالطِّينُ يَكُونُ فِي أصل الحوْض»[24]، ويظهر من خلال استعراض هذه المعاني أنَّ الرخاوة والميوعة هما الصفتان المبرزتان لهذه التسمية؛ لأنهما القاسم المشترك بين العجين والأحمق[25].

ونجد بعض تسميات الأحمق دالّةً على الحالة التي هو فيها، ومن تلك الأوصاف (المذبوب) وتعني الرجل الأحمق، وهذه الصفة مأخوذة من الإبل المذبوبة، أي التي دخل الذباب في مناخرها، فالأحمق يُسمّى بالمذبوب كأنّه شُبِّه بالإبل في هذه الحالة[26]. وهي صورة تُضفي قبحًا على الأحمق لا يتحقق إلا بهذه الكلمة*.

---

(21) ينظر: الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري: 18.

(22) ينظر: لسان العرب: 13/ 342 (قرطن).

(23) ينظر: المصدر نفسه: 7/ 345 (ضوط).

(24) المصدر نفسه: 7/ 345 (ضوط).

(25) ينظر: المصدر نفسه: 7/ 345 (ضوط).

(26) ينظر: مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (ت: 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1979م: 2/ 348 (ذب).

(*) من الجدير ذكرهُ في هذا المقام أنَّ هذه الكلمة تُستعمل إلى يومنا في اللهجة العراقية =

وقد لا تكون جميع الأسماء التي دخلت دائرة الحمق معروفة المآل من حيث المعنى المحمول، فهناك من الأسماء ما آل معناها إلى حقل الحمق بعد أنْ كان أمرها غير ذلك في المبدأ أداءً ومؤدّى. وممّا يدخل في هذا الحيّز أسماء أعلام كانت تشير إلى أشخاص بأعينهم ثم انزاحت عن دلالاتها الأصلية وتخلّصت من حمولاتها الأولى، وأضحت تدلّ على خلق من الأخلاق، وهذا التحوّل ناتجٌ عن أنَّ هذه الأسماء كانت في الأصل أسماء لأفراد حقيقيّين اشتُهروا بصفة الحمق إلى درجة أنَّ أسماءهم تخطّت مراجعها الأصلية فابتعدت عن دلالاتها الأوّلية[27]، فلفظة (كلتح) ضربٌ من المشي، أمّا إذا قال قائل (رجل كلتح) فكأنما قال رجل أحمق[28].

وشبه هذا كلمة (نعثل) تقال للشيخ الأحمق. وقد انتقلت دلالة هذه الكلمة من اسم رجل من أهل مصر كان طويل اللحية أحمق، ولها دلالة أخرى تشير إلى طريقة خاصة في المشي، وهي أن يمشِيَ الرَّجُلُ مُفاجًّا ويَقْلِب قَدَمَيْه كأنه يَغْرِفُ بهما، وَهُوَ مِنَ التبختُر [29]، ومن هذا القبيل أيضًا كلمة (هبنّقة) التي تعني أنَّ المُتّصف بها أحمق، وأصلها هبنّقة القيسي كان يضرب به المثل في الحمق[30].

ومن أسماء النساء نجد من انتقل اسمها من الدلالة على شخصها لتسري دلالته إلى صفة الحمق، فلفظة (شولة) من أسماء الحمقاء، وهي «شَوْلَةُ الناصِحةُ وهي أَمَةٌ لعَدْوانَ رَعْناءَ تَنْصَحُ لِمَوَالِيهَا فتَعُود نصيحتُها وَبالًا عَلَيْهَا لحُمْقِها»[31]. وغيرها من النساء التي ذكرتها كُتب الأمثال ممّن ضُرِب المثل بحُمقِهنَّ[32].

= وتعني الشيء المُلقى الذي لا يُطمع في انتشاله إمّا لأجل قذارته كالأوساخ والقمامة، أو لعدم الحاجة إليه أصلاً.

(27) ينظر: الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري: 19.

(28) ينظر: لسان العرب: 2/ 574 (كلح).

(29) ينظر: المصدر نفسه: 11/ 669 (نعثل).

(30) ينظر على سبيل المثال: تهذيب اللغة: 6/ 268 (هبنق)، ومقاييس اللغة: 6/ 73 (هبنق).

(31) لسان العرب: 11/ 377 (شول).

(32) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: المحاسن والأضداد، عمرو بن بحر أبو عثمان =

على الرغم ممّا استعرضناه من أسماء انتقلت دلالتها إلى حقل الصورة النمطية للأحمق، فقد انصرفت إلى الاشتغال برسم المظاهر التي بلغت في تعبيرها وإفصاحها درجة مكّنتها من أنْ تُعدَّ دالّةً على نصيب الإنسان من العقل في كدره وشبه صفائه، فقد نظر المعجميُّون إلى تركيب جسم الأحمق وهيئته فقدّروا أنَّ ضعف البدن وقلّته يشير إلى ضعف العقل ونقصه، وهذا الأمر سهّل عليهم الحكم على أنَّ الجسم إذا كانَ به هُزال أو علة فهو عاجز عن احتواء عقل سليم شريف، وجعلوا يقرّبون بين مفهوم الضوى وهو دقّة العظم وقلة الجسم خِلْقةً[33]، وما يتبع ذلك من نحافة وهُزال، كأنهم بذلك أقاموا صلةً آليّة بين ضعف البدن وضعف العقل لاسيما حينما انتقلت عبارة الضوى إلى مصطلح أرادوا به نقص الذهن والعقل[34].

وكذلك نظر اللغويون إلى الرؤوس فقدّروا أنَّ صغار الرؤوس عقولهم ناقصة وكأنّما ضاق صغر أحجاما عن احتواء آلات للتفكير صالحة ناجحة[35].

ونجد أنَّ اللغويين التفتوا إلى عكس ما تقدّم من ضعف البدن وصغر الهامة، فتأمّلوا في الطويل الضخم السمين البادن الذي امتلأ جسمه وتروّت عظامه، ولاحظوا أنَّ منتفخ الجوف لا يفوق الضاوي قيمة، وكأنَّما قد خيّبت الآمال بوقوعه دون ما كان يُنتظر منه؛ لأنَّ ذلك الجسم التام من المفترض أنْ يقتضي فضلاً كاملاً من مقوماته الذهن الحاد، وإذا تتشكّل صورة الأحمق من فرق ما بين انتفاخ الجوف وانعدام الفؤاد، فالجسم إذا كثر لحمه بان ثقل وقلّت حركته وظهر بطؤه وضعف نشاطه على الرغم مما يتطلبه البدن من كثرة ما يأكل صاحبه ويشرب[36]، وكأنه كلّما امتلأت معدته نامت فكرته

= الجاحظ(ت: 255هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1423هـ: 129، والمحاسن والأضداد، للبيهقي: 251، وجمهرة الأمثال: 1/ 385، 390.

(33) ينظر: لسان العرب: 14/ 489 (ضوى).

(34) ينظر: الإمتاع والمؤانسة: 1/ 94.

(35) ينظر: لسان العرب: 13/ 479 (بوهة).

(36) وهذا ما تشي به دلالة (العفنجج) التي تدل على الضّخم اللّهازِم ذُو وَجَنات وألواحٍ =

وخرست حكمته وقعدت أعضاؤه[37] عن الهبوب إلى المصالح، وكأن الحمق انحدر من عدم التوازن بين كثرة الاستفادة من جهة وقلة الإفادة من جهة أخرى؛ لأن المتصف بهذه الصفات لا ينهض بنفسه مع الآخرين إذا دعتهم الدواعي إلى الانبعاث لمهمّةٍ قد يقتضيها ظرفٌ من الظروف[38].

ويزداد المظهر قبحًا والصورة تشوُّها إذا كان هذا الأحمق يقوم بسلوك تشمئزُّ منه النفوس حين يكون سمينًا رخوًا ضخم البطن يأكل كثيرًا، ثمّ يعبث بنجسه ويرمي به الآخرين، وهذا ما تشي به دلالة الضَّفّاط[39].

وقد يجمع الشخص إلى ما تقدّم ذكره من صفات نعوتًا أخرى مثل الكسل والرخاوة، قد تكون جزئيَّة مُتعلِّقة ببعض الحواس والجوارح، فالفم إذا انفتح، والشفة إذا تدلَّت واللسان إذا خرج، واللعاب إذا سال[40]، والأسارير إذا ارتخت يُنبئ جميعها بفقد القدرة على التحكُّم في سائر أجزاء البدن، ولهذا أنكروا على مثل هذا أنْ تكون له إرادة على ما هو أخطر وأوكد من مقتضيات الحياة العملية ومتطلبات المجتمع الفكرية والأخلاقية،

= وَهُوَ مَعَ ذَلِك أكُول فَسْلٌ عَظِيم الجُثَّة ضَعِيف العَقْل، ينظر: العين: 1/ 234 (عفج)، والمخصص: 1/ 268 (ضعف العقل) .

(37) قال الخليل: «هردب: رَجُلٌ هِرْدَبَّةٌ: جبان، قليل العَقْلِ، ضخم مُضْطرب اللّحم»: العين: 4/ 125، وينظر: الإمتاع والمؤانسة: 3/ 85، ونقل ابن منظور أن «بَبَّةُ لقَبَ رَجُلٍ مِنْ قُرَيْشٍ، وَيُوصَفُ بِهِ الأَحْمَقُ الثَّقِيلُ. والبَبَّةُ: السَّمِينُ، وَقِيلَ: الشابُ المُمْتَلئُ البَدنِ نَعْمةً» لسان العرب: 1/ 222، وتنظر دلالات أخر لهذه الصورة في المصدر نفسه، مثل دلالة (جخابة) و(الإرزب) و(الضَّفَنْدَدُ).

(38) ينظر: الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري: 20.

(39) ينظر: لسان العرب: 7/ 344 (ضفط).

(40) ينظر: جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: 321هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط1، 1987م: 1/ 320 (ب ر غ)، والبرصان والعرجان والعميان والحولان، أبو عثمان الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1410هـ: 165. حيث ذكر الجاحظ في سياق كلامه عن طيب رائحة أفواه الكلاب، ونبّه بأنَّ هذا الأمر له شبه في الإنسان بخاصة الزّنج وكل مجنون يسيل لعابه، وينظر: مقاييس اللغة: 2/ 328 (الدمرغ).

وقد تكون الرخاوة شاملة للجسم كله حتّى يشتم المشتم من عديد التسميات شبه الأحمق بالعجين المُرتخي[41] أو الحمأة الممدودة بالماء[42]، وقد حكمت عليهما رطوبتهما بالميوعة والفساد لما يستنتج من التشبيهين المُتقدِّمين من عدم الصلاحية للتشكّل بشكل معلوم مقبول وقلّة القابلية للثبات على صورة مرضية.

وتأخذ البوادر السلبية في الظهور ابتداءً من هذا المستوى البسيط نسبيًّا، ففي ضخامة الجسم ثقلٌ ماديٌّ لا يلبث أنْ يوحي بثقل الروح[43]، وفي ترجرج البدن ما ينمُّ عن ثقل الطلعة، وكيف لا يبرم شخص كثير القعود إذا جلس لم يكد يبرح[44]، وإذا جثم لم يكد ينهض، ومما يزيد في التنفير من أسمائه ما يمكن تقريبه - بفعل وخامته ولزومه مكانه- من معنى الجثام والجاثوم وهو الكابوس إذ يجثم على النائم الهانئ فيضيق عليه أنفاسه ويُزعجه ويُؤذيه[45].

وتتراكم الصفات السلبية للأحمق على بعضها البعض، فتنتج صورة مشوَّهة جامعة لكلِّ القبائح والرذائل سواءً أكانت معنويَّةً (خُلُقيّة) أم جسميَّة (خَلْقيَّة)، ومن تلك الصفات (الهلباجة) التي تُغدق على مُتّصفها سيلاً من العيوب، فهو كما قيل في وصفٍ له ذكرناه سابقًا بأنَّه جمَعَ كل شر[46].

وقد تأتي صورة الأحمق على غير ما تقدّم، فالشيخ (القثول) يكون كثير شعر الجسد كثّ شعر الرأس[47] منتفشه متعفّره، وفيه من معاني الغلظة

---

(41) ينظر: لسان العرب: 13/ 277 (عجن).

(42) جاء فِي الْمَثَلِ: ثَأَطَةٌ مُدَّتْ بِمَاءٍ؛ يُضْرَبُ لِلرَّجُلِ يشْتَدُّ مُوقُه وحُمْقُه؛ لأن الثأطة إذا أصابها الْمَاءُ ازْدَادَتْ فَساداً ورُطوبة، ينظر: لسان العرب: 7/ 266 (ثاط).

(43) ينظر معاني الكلمات الآتية في: لسان العرب: 8/ 333 (مجعة)، و8/ 364 (نكع)، و8/ 367 (هبنقع)، و8/ 373 (هكعة نكعة).

(44) ينظر: المصدر نفسه: 8/ 333 (مجع).

(45) ينظر: لسان العرب: 12/ 83 (جثم).

(46) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 1/ 351 (هلبج).

(47) ينظر: لسان العرب: 11/ 552 (قثل).

والهمجيّة والسماجة والاندفاع ما يوحي بصورة الوحش الذي لا يأنس بأحد ولا يسكن إليه أحد.

ويحصل أنْ تأتلف الصورة الظاهرية للأحمق التي فيها افتقار إلى اللين وعدم قابلية للمعايشة والمعاشرة مع مستوى الحس والإدراك، ولشدّ ما شُبِّه البليد بأصناف من الحيوانات[48]، مثل الثور[49] ولكن التشبيه الذي نمّط صورة الأحمق، ما تردّد متواترًا في كتب التراث اللغوي والأدبي هو التشبيه بالحمار[50]، أو تشبيه المرأة الرعناء بالأتان[51] تبعًا لجنس المُشبّه؛ ولذا لا نعدم ملاحظات يبثُّها المُتكلّمون وأرباب الفلسفة في التقاء طبائع الإنسان وأصناف الحيوان في صفة الحمق[52]، فلم يكن غريبًا أنْ تأتلف أخلاق أصناف الحيوان في نوع الإنسان؛ «وذلك أنَّ الإنسان صفو الجنس الذي هو الحيوان، والحيوان كدر النوع الذي هو الإنسان»[53].

إن اضطراب الصورة الحسية للأحمق سواء أكانت في عدم تناسق أجزاء البدن أم في قلة انسجام أطراف الجسم وأعضائه، يمهِّد لإصدار حكم مُسبق من الناظر إليه (العاقل) بالضعة العقلية؛ لذلك يرى الناس في العادة أنَّ من ثقُل منظره فقد بلُد مخبَرُه؛ ولذلك أيضًا كثيرًا ما يزهدون في من كان ذميم الهيئة فلا يتوقعون خصلة تبدر منه[54]، وقد تصل الدرجة في تنميط

---

(48) ينظر: أخبار الحمقى والمغفلين: 53، والمستطرف في كل فن مستطرف، شهاب الدين الأبشيهي (ت: 852هـ)، عالم الكتب - بيروت، ط1، 1419هـ: 23.

(49) ينظر: لسان العرب: 4/ 111 (ثور).

(50) ينظر: المنمق في أخبار قريش، أبو جعفر البغدادي (ت: 245هـ)، تحقيق: خورشيد أحمد فاروق، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985م: 391، والبيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط7، 1998م: 2/ 285، والإمتاع والمؤانسة: 2/ 107.

(51) ينظر: لسان العرب: 13/ 6 (أتن) .

(52) ينظر: الإمتاع والمؤانسة: 1/ 143 .

(53) ينظر: الإمتاع والمؤانسة: 1/ 143.

(54) ينظر: البيان والتبيين: 1/ 236 - 237، والحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري: 22.

صورة الأحمق لا في واقعها المُجسّم بل في التصوُّر، أنْ تكون الدلالات الرامزة إليه ممَّا يُخوَّف به الصبيان، فيقال للصبي إذا أُريد إسكاته: «اسكُت لَا يأكُلكَ الضَّبَغْطَى»[55].

وتتشكّل مظاهر النقص في صورة الأحمق وتزداد معالم السلبية فيها، وذلك حين تندمج تلك المظاهر مع معاني العجز اندماجا وتلتبس تلك المعالم بأشكال القصور التباسًا، فتلتحم صورة القبيح خَلقًا بصورة الناقص الذي يعجز عن إبانة ما يشغل فكره وينطوي في صدره، فيحصر في كلامه ويعيا عن توظيف الحُجّة، ولو حاول أنْ يستعمل أيسر العبارات للإفصاح عن قصده خذلته ملكته فوقع دون غرضه وضاق مخرج كلامه واحتبس عليه واستغلق، ولو أتيح له التمكّن من أدوات النُطق فلا يُحسن التصرّف فيه سواء من حيث اللهجة أو المقدار، فالأحمق - في هذه الحالة - «هو الذي يتكلم بالصواب الجيد ثم يجيء بخطأ فاحش»[56]. وهنا يحلّ الثقل من جديد لا لما يحتلّه الجسم من حيّز مكاني ولا بما يستهلكه في غير مردود بل من جهة الثرثرة المملولة والقبقبة المزعجة[57]، فهو في كل الأحوال إما مقصّرٌ يُحاكي البهيمة العجماء أو مفرّط يُشاكل الدابة المصوّتة، فلا هو مشكور في حالة السكون، ولا هو محمود في حالة الحركة[58]، وكأنَّ مأتى الحمق في الحالات المتقدّمة الخروج عن حدود الاعتدال وجهل مقادير الأشياء التي ينبغي التزامها، وكذلك من مظاهر الأحمق ألا يثبت على حديث واحد، فلا يتمّ حديثه حتى يأخذ في حديث آخر، ولا يستقر قراره على موضوع محدد بل يظلّ يقفز من هذا إلى ذلك بلا واصلة أو فاصلة[59].

---

(55) لسان العرب: 7/ 341 (ضبغط).

(56) البيان والتبيين: 1/ 249.

(57) ينظر: لسان العرب: 1/ 659 (قبقب).

(58) ينظر: زهر الآداب وثمر الألباب، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الحُصري القيرواني (ت: 453هـ)، تحقيق: زكي مبارك ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، ط4، د.ت: 2/ 522.

(59) ينظر: لسان العرب: 11/ 209 (خطل).

ويلاحظ أنَّ بعض التسميّات التي أطلقت على الحمقى خُصِّصت لمراتب هذه الحالة، فهناك الأحمق الأهوك الذي فيه بقية من عقله[60]، وهناك الشديد الحمق، وذو الحماقة المستحكمة[61]، والحمّوقة وهو البالغ في حمقه مبلغًا شديدًا[62]، وغير ذلك من المراتب التي تتدرّج الحماقة فيها. وحسبُنا من هذه التصنيفات التي نَضَّدَها المخيّلة اللغوية العربية لصورة الأحمق، ما ذكره الثعالبي (ت: 429ه) من ترتيب تصاعدي يصل إلى ذروة الحمق، فقال: «إِذَا كَانَ بِهِ أَدْنَى حُمْقٍ وَأَهْوَنُهُ فَهُوَ أَبْلَهُ، فإِذَا زَادَ مَا بِهِ مِنْ ذلكَ وانْضَافَ إِلَيْهِ عدَمُ الرِّفقِ في أمُورِهِ فَهُوَ اَخْرَقُ، فإذا كَانَ بِهِ مَعَ ذَلِكَ تَسَرُّع وفي قَدِّهِ طُول فَهُوَ أَهْوَجُ، فإذا لم يكنْ لهُ رَأيٌ يُرْجَعُ إِليهِ فَهُوَ مَأفُونٌ وَمَأفُوك، فإذا كَانَ كَأنَّ عَقْلَهُ قَدْ أَخْلَقَ وَتَمَزَّقَ فاحْتَاجَ إلى أنْ يُرقَّعَ فَهُوَ رَقِيعٌ، فإِذَا زَادَ عَلَى ذَلكَ فَهُوَ مَرْقَعان وَمَرْقَعَانَة، فإذا زَادَ حُمْقُهُ فَهُوَ بُوهَة وعَبَاماءُ ويَهْفُوفٌ [...] فإذا اشْتَدَّ حُمْقُهُ فَهُوَ خَنْفع هَبَنْقَعٌ وهِلْباجَة وعَفَنْجَجٌ [...] فإذا كَانَ مُشْبَعاً حُمقاً فَهُوَ عَفِيكٌ ولَفِيك»[63].

وهذه المستويات على اختلاف تدرُّج كمِّ الظاهرة فيها يُلحظ أنَّ هذه الصفات التي أُطلقت على الأحمق بحسب اشتداد حمقه أو ضمورها لا تمثّل إجماعًا عند اللغويين، بل هي اجتهادات لكلٍّ منهم تتأسس على وفق نظرته الخاصّة ورؤيته للحالة - موضع المعاينة- فيُقدِّر لها التسمية الملائمة للحالة التي يراها كلٌّ منهم، ومن ثَمَّ فإنَّ هذه الصفات نلحظ أنها متداخلة مع حقل الجنون، فيشكِّلان معًا حقلاً تزول عنده الحواجز المعنوية، فلا يكاد يفرّق المرء بين الموصوف بهذه الصفة أو بتلك، فقد دلّت بعض الإحصاءات لبعض الكلمات أنّها تشير إلى حالتي الحمق والجنون، وقد سرى هذا

---

(60) ينظر: المصدر نفسه: 10/ 508 (هوك).

(61) ينظر: المصدر نفسه: 2/ 316 (طبج).

(62) ينظر: تاج العروس: 25/ 201 (حمق).

(63) فقه اللغة وسر العربية، لأبي منصور الثعالبي(ت: 429هـ)، تحقيق: د. ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط2، 2000م: 180.

الضرب من التداخل الطبيعي بين الحقلين إلى المؤلفات الأدبية عامة، ولذا نجد الأدباء مقتفين خطى اللغويين لا يتحرجون من وضع هذه اللفظة في مكان الأخرى[64]؛ لأنها أصبحت تعد مجمعًا لدلالة كلا المعنيين، فيتحدّث الأديب عن أحد المجانين ثم يعقّب ذلك بقوله إنه أحمق، أو العكس من ذلك حين يتناول أحد الحمقى ثم لا يلبث أنْ ينعته بأنه أجنُّ الناس[65].

ويمكن الإشارة إلى أنَّ للغويين والأدباء نصيبًا من الحق في التباس دلالة الحمق والجنون؛ لأنَّ الأحمق والمجنون كثيرًا ما يتشابهان في عدد من الأعراض[66]، علاوةً على أنَّ أوجه سلوكيهما متقاربة شديد التقارب في وضعيّات كالسهو والتدلُّه والحيرة.

ولا يخفى أنَّ اللغويّين حين قاموا بتحديد مدلول الحمق اصطلاحيًّا لم يجدوا سبيلاً أوضح من اللجوء إلى مقارنته بالجنون بعدّه قريبًا منه، فالحمق والجنون على الرغم من افتراقهما في بعض الأوجه إلا أنهما يجتمعان في أنهما نقصان في العقل قد يعلو وقد يقل بحسب الحالات التي يمرُّ بها.

وقد تُظهر بعض دلالات الصورة التي شكّلها المجتمع للأحمق الجاهل الذي يسهو فتختلط الأمور عليه فيقال له الأغثر[67]، أو يظهر بصورة التائه الذي يبلغ به التمتُّه حدًّا يجعله لا يعرف مُتجّهًا يقصد إليه[68].

ولعلَّ الصفات السلبية التي نُضِّدت للأحمق لا تنتهي إلى حدِّ ما ذكرناه من عيوب، فيُطلق عليه نفّاجًا إذا ادّعى ما ليس عنده وتظاهر بما ليس فيه ونسب إلى نفسه خلالاً لم تكن فيه[69]، أو يأخذه العُجب في نفسه فيتكبّر

---

(64) ينظر: لسان العرب: 11/ 209 (خطل).

(65) ينظر: البيان والتبيين: 2/ 248 و262.

(66) ومن هذه الدلالات لفظة (الماج) التي تدل الأحمقُ الَّذِي يَسيلُ لُعابُه ينظر: لسان العرب: 2/ 362 (ماج).

(67) ينظر: لسان العرب: 5/ 7 (غثر).

(68) ينظر: المصدر نفسه: 13/ 539 (مته).

(69) ينظر: المصدر نفسه: 2/ 382 (نفج).

على الآخرين، ويأخذه الاختيال والافتخار بلا موجب لذلك[70]، فيُظهِر من الشرور ما لا يحيط به الحصر، ولا يُبالي بقهره للآخرين واستضعافه إياهم[71].

ونعثر من بين تلك التعريفات التي لم تستطع أنْ تقيم حدودًا فاصلة تميّز كُلًا من ظاهرتي الحمق والجنون، على تفريقٍ أقامه ابن الجوزي فيقول: «معنى الحمق والتغفيل هو الغلط في الوسيلة والطريق إلى المطلوب مع صحة المقصود، بخلاف الجنون، فإنه عبارة عن الخلل في الوسيلة والمقصود جميعاً، فالأحمق مقصوده صحيح، ولكن سلوكه الطريق فاسد ورؤيته في الطريق الوصّال إلى الغرض غير صحيحة، والمجنون أصل إشارته فاسد، فهو يختار ما لا يختار»[72]. وهذا التفريق قد لا يختلف كثيرا عمّا قيل في حقيقة الحمق بأنّه «وَضْعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ مَعَ الْعِلْمِ بقُبْحه»[73]، فالحمق على وفق هذا البيان يتمظهر في سلوك الفرد حين يُخالف أفعال العُقلاء بوضع الأشياء في غير مواضعها وهو على علم حين يضعها بهذه الصورة التي تضادّ إرادة المجتمع، وهذا يدلُّ على تصرُّفٍ واعٍ ينبع من عقل الأحمق.

نستنتج ممّا سبق أنَّ الحدود الفاصلة بين ظاهرتي الحمق والجنون تختلف باختلاف الموجِّه الفكري الذي ينطلق منه العالِم، وقد تختلف التعريفات التي تمثِّل تصوُّرًا خاصًّا للعالم حتّى في داخل الاتجاه الفكري الواحد، ومن بين تلك الحدود التي تُفرّق بين الظاهرتين ما ذكره ابن حزم (ت: 456ه) مستندًا على توجُّهه الديني، بقوله: «وحدُّ الحمق اسْتِعْمَال المعاصِي والرذائل وَأما التَّعَدِّي وَقذف الحِجَارَة والتخليط فِي القَوْل فَإِنَّمَا هُوَ جُنُون ومرار هائج وَأما الْحمق فَهُوَ ضد الْعقل وهما مَا بَينا آنِفا وَلَا وَاسِطَة بَين الْعقل والحمق إِلَّا السخف وحد السخف هُوَ الْعَمَل وَالْقَوْل بِمَا لَا

(70) ينظر: المصدر نفسه: 13/ 539 (متن).

(71) ينظر: المصدر نفسه: 15/ 9 - 10.

(72) أخبار الحمقى والمغفّلين: 23.

يحْتَاج إِلَيْهِ فِي دين وَلَا دنيا وَلَا حميد خلق مِمَّا لَيْسَ مَعْصِيّة وَلَا طَاعَة وَلَا عونا عَلَيْهِمَا وَلَا فَضِيلَة وَلَا رذيلة مؤذية وَلكنه من هذر القَوْل وفضول الْعَمَل فعلى قدر الاستكثار من هذَيْن الْأمريْنِ أو التقلل مِنْهُمَا يسْتَحق الْمَرْء اسْم السخف وَقد يسخف الْمَرْء فِي قصَّة وَيعْقل فِي أُخْرَى ويحمق فِي ثَالِثَة وضد الْجُنُون»[74]. ومن الواضح أنَّ هذا الحدَّ يعتمد على موجِّهٍ ديني يتيح له ترسيم الحدود الفاصلة بين الظاهرتين، ولكنه على الرغم من ذلك فإنه لا يسلم من النسبيّة في إطلاق الأحكام التي تتباين في تصوُّرها من شخصٍ لآخر.

وترسم بعض الدلالات صورًا متعدِّدة للأحمق، فتجعلها موغلةً في القُبح والكراهية، فمثلاً حين نقف على دلالة (عفنجج) نجد أنَّها تعني «الأخرَقُ الْجَافِي الَّذِي لَا يَتَّجِه لعمَل، وَقِيلَ: الأحمق فَقَطْ، وَقِيلَ: هُوَ الضَّخْم الأحمق [...] والعَفَنْجَجُ أيضاً: الضخمُ اللَّهازم والوَجَنات والألواح، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ أكولٌ فَسْلٌ عَظِيمُ الجُثَّة ضَعِيفُ الْعَقْلِ، وَقِيلَ: هُوَ الْغَلِيظُ مَعَ مَا تَقَدَّمَ فِيهِ»[75]، فكُلُّ هذه الصفات قد اجتمعت في هذه الدلالة، فمن أيِّها نغترف نجده معنًى لا يُحمد صاحبه، بل يكون مدعاةً للذمِّ والتقريع.

أما الدلالة المركزيّة التي شكّلت الصورة النمطية للأحمق، فهي اللفظة نفسها، أي الحمق، ولما كانَ الحُمق نقصًا في العقل، أو ضِدّ العَقْل[76]، أو قِلَّة الْعَقْلِ[77]، أو كساده[78]، فإنَّ المُعجميِّين العرب القُدامى تنبَّهوا على

(73) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري (ت: 606هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1979م: 1/ 442.

(74) الأخلاق والسير في مداواة النفوس، ابن حزم الأندلسي (ت: 456هـ)، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط2، 1979م: 59.

(75) لسان العرب: 2/ 325 (عفج).

(76) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده (ت: 458هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2000م: 3/ 24 (حمق).

(77) ينظر: الصحاح: 4/ 1464 - 1465 (حمق)، ولسان العرب: 10/ 68 (حمق).

(78) ينظر: لسان العرب: 10/ 68 (حمق).

أنواعٍ من الحُمق تخرج من دائرة الكساد، وكان لهم وقوفٌ مُطوّلٌ عند التحامق بوصفه دالا على آلة البيان والحجاج المنطقي «فالأحمق الذي فيه بُلغةٌ يُطاوِلُك بِحُمقهِ فلا تعثرُ على حُمقهِ إلَّا بعد مراسٍ طويل بخلاف الأحمق الذي لا مُلاوم فيه الذي ينكشف حُمقه سريعًا فتستريح منه ومن صحبته»(79).

وقد بيَّنت المعاجم أنَّ استعمال هذه اللفظة كان على نحو المجاز، وهو في الأصل اللغوي مأخوذ من الليالي المُحْمِقات «الَّتِي يَطلعُ الْقَمَرُ فِيهَا لَيْلَهُ كلَّه فَيَكُونُ فِي السَّمَاءِ وَمِنْ دُونِهِ سَحاب، فَتَرَى ضَوءًا وَلَا تَرَى قَمَرًا، فتظُنُّ أنك قَدْ أصبحت وَعَلَيْكَ لَيْلٌ [...] وَيُقَالُ: سِرْنا فِي لَيَالٍ مُحمِقات إذا اسْتَتَرَ الْقَمَرُ فِيهَا بِغَيْمٍ أبيض فَيَسِيرُ الرَّاكِبُ وَيَظُنُّ أنه قَدْ أصبح حَتَّى يَملَّ»(80).

يتّضح من هذا البيان أنَّ انكشاف أمر الأحمق وتجلّي مظاهره الجسديّة لها أثرٌ في تبادر الصورة النمطية له عند الآخر (العاقل) الذي اعتاد على نمطٍ من الحمقى، أما النمط الآخر الذي يسلك في أكثر حالاته سلوك العقلاء ولا تظهر عليه أمارات الحمق إلا بعد حين، وقد تبيَّن لنا قبل قليل أنَّ من مظاهر الحمق المعنوية ما يشترك فيها كثيرٌ من العقلاء؛ ولذا تؤكّد بعض الأحاديث أنَّ الحمق لا مفرَّ من تلبُّسه في جميع بني آدم، ومن هذه المرويات ما نقل عن الإمام علي (A) أنه قال: «ليس من أحد إلا وفيه حمقة فيها يعيش»(81)، ناهيك عن أقوال بعض الصحابة في المعنى نفسه(82).

ممّا سبق ذكرهُ يتبيّن لنا جليًا أنَّ للأحمق صفات جسديّة ونفسيّة تميِّزهم عن الناس الأسوياء، وهذا ما استفدناهُ حين رجعنا إلى المصادر الأدبية

---

(79) ينظر: المصدر نفسه: 10/ 68 (حمق).

(80) ينظر: المصدر نفسه: 10/ 68 (حمق).

(81) أخبار الحمقى والمغفلين: 26.

(82) ينظر: المصدر نفسه: 26.

واللغوية، وغيرها ممّا يتّصل بهذا الموضوع، فقد رسمت هذه المصادر بمجموعها شخصيّةً نمطيّة للأحمق، وهذه الصفات التي نُعِتَ بها تكاد أنْ تكون من خصوصيّات عالم الحمقى، وتحمل مؤشّرات تدلُّ على ملامح من شخصية المجنون في أبعادها النفسية والعقلية والجسدية، ولكنّا نزعم - بحسب منظور النقد الثقافي ما بعد الكولونيالي- أنَّ هذه الصفات المكرّسة في كتب التراث كثيرًا ما تُبالغ في رسم ملامح تلك الصورة بطريقة سلبيّة تعكس موقف المجتمع في إطار نبذه للحمقى، ورفضه إياهم. وبالمحصّلة فإنَّ عناصر هذه الصورة لا ترجع إلى مرحلة مُحدّدة، ولكنها ترجع إلى تراكم زمني، وإضافات لاحقة[83].

ومن المحاولات الكبرى التي رسمت أبعاد شخصيّة الأحمق بشكلٍ غير مسبوق، محاولة ابن الجوزي في كتابه (أخبار الحمقى والمغفّلين) فقد لملم شتات الأقوال، والآراء التي تصف شخصية الأحمق، فوقف عند الصفات الخارجية التي ترتبط بالجسم، والصورة، والشكل، كما وقف على الصفات الداخلية التي تدلُّ على الطباع، والسجايا، وما يصدر عنها من أفعال وتصرُّفات، ومن اتّصال هذين الجانبين: الخارجي والداخلي، تتكوّن شخصيّة الأحمق، وتتحدّد سماتها.

وقد بيّنا أنَّ كثيرًا من الأقوال التي نضّدت للأحمق صفات معنوية وحسّية، فيها كثير من الاضطراب والتناقض إلى الحد الذي يُبعِد أكثرها عن المنطق، والتحليل النفسي السليم، ولعلَّ السبب واضحٌ في كون أكثر هذه الأحكام يُبنى على أساس من الخبرة، والتجربة، والفراسة، وهذا الأمر يفسح المجال واسعًا أمام الآراء والأقوال العامة التي تصدق في مجال، ولكنّها لا تصلح لتكون مقياسًا دقيقًا يمكن أنْ يُحكم به دائمًا.

ولو رجعنا مرّة أخرى إلى (أخبار الحمقى والمغفّلين) وتمعّنا في

---

(83) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين، أحمد الحسين، دار الحصاد، دمشق، ط2، 1997م: 48.

عشرات الأقوال التي ينقلها ابن الجوزي، نجد أنّها تتفق بأنَّ رداءة عقل الأحمق ترجع إلى صغر رأسه، وهذه صفة ترد باستمرار لتربط بين صغر الرأس وقلّة العقل، ويوصف الأحمق بقصر الرقبة، وهذا دليلٌ على ضعف الهِمّة، وتواني العزيمة، وممّا يُوصف الأحمق في أقوال أُخَر تُرمى جزافًا، أنّه مستدير الوجه، قصير أصابع اليدين، عظيم الهامة، ناتئ العين، منكسر الجفن، غليظ الشفة، حسن الصوت، صغير الأذن[84]، وفي ذلك يقول الأحنف بن قيس (ت: 72ه) في عبارة قاطعة لا تردُّد فيها: «إذا رأيت الرجل عظيم الهامة، طويل اللحية، فاحكم عليه بالرقاعة، ولو كان أمية بن عبد شمس»[85]، وتنطلق أهمية القول من أهمية القائل، ومن ثمّ تأتي بعض الأشعار مشيرةً لهذا المعنى، يقول ابن الرومي (ت: 283ه)[86]:

إذا عرضت للفتى لحيةٌ　　وطالتْ، فصارتْ إلى سُرَّتِهْ

فنُقصانُ عَقلِ الفتى عندنا　　بِمُقدارِ ما زادَ في لِحْيَتِهْ

ولا يختلف اثنان على أنّ هذا الحكم المطلق لا يحمل شيئًا من الصواب حتى يتسنّى تعميمه على هذا النحو، وقريبٌ منه قول معاوية بن أبي سفيان (ت: 60ه) لأصحابه: «بأي شيء تعرفون الأحمق من غير مجاورة؟ قال بعضهم: من قبل مشيته ونظره وتردده، وقال بعضهم: لا بل يعرف حمق الرجل من كنيته ونقش خاتمه»[87]، وعلى نمط هذه العبارات نجد عشرات الأحكام، والأوصاف التي لا تنهض على أساسٍ واضح مُتّفق عليه، ولا ترجع إلى منطق مقبول، فلا يمكن عندئذٍ الركون إلى دلالتها إلا في حيّز الحالات الفردية الخاصّة، مع التأكيد أنَّ الدافع الاستعلائي يبرز في محتوى

---

(84) أخبار الحمقى والمغفلين: 30 - 31.

(85) المصدر نفسه: 31.

(86) ديوان ابن الرومي، تحقيق: حسين نصار، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ط3، 2003م: 386.

(87) أخبار الحمقى والمغفلين: 34.

هذه الأوصاف التي تهدف إلى وضع الأحمق في زاوية منبوذة، ومرتبة اجتماعية دونيّة.

ولتعميق اضطراب الصورة الجسديّة بهدف تقرير عجزها، وقصورها يلحُّ بعض العلماء، أو رجالات المجتمع على إقامة ترابط، واتّصال متين بين الخلل الجسدي، والخلل النفسي بحيث يبدو أنّهما يتبادلان التأثير، وكأنّ الاضطراب النفسي والعقلي محصّلة طبيعيّة لصورة الجسد المُشوّه. وعلى هذه الشاكلة تأتي الأحكام السطحيّة المُتسرّعة، فالأحمق كما يرى هؤلاء الحكماء الذي يُطلقون الأحكام كما يرغبون، يصبح خلوًا من العلم. وهو يتوهّم أنّه أعقل الناس، والأحمق برأيهم لا يثبت على حال، ولا يستقيم له أمر، «فإن تكلّم عجل، وإن حدّث وهل، وإن استنزل عن رأيه نزل، فإن حمل على القبيح حمل»[88].

ماذا يمكن أنْ نستخلص من هذا الوصف الذي يُعدُّ قاعدةً بموجبها يتعرّف الناس على الأحمق، وهو في الوقت نفسه وصفٌ لا ينحصر على هذا الإنسان أو ذاك ممّن لم يقل أحدٌ بحماقته، ولنقارن هذا الموقف بما ذكره ابن الجوزي من قول نسبه لبعض الحكماء مفاده: «يعرف الأحمق بست خصال: الغضب من غير شيء، والإعطاء في غير حق، والكلام من غير منفعة، والثقة بكل أحد، وإفشاء السر، وأن لا يفرق بين عدوه وصديقه، ويتكلم ما يخطر على قلبه، ويتوهم أنه أعقل الناس»[89]، وقد تُوضع معايير ذوقية يُختبر الإنسان من خلالها إنْ كانَ عاقلاً أو فيه حمق، وهذا ما أشار إليه الأصمعي (ت: 216) بقوله: «إذا أردت أن تعرف عقل الرجل في مجلس واحد فحدثه بحديث لا أصل له، فإن رأيته أصغى إليه وقبله فاعلم أنه أحمق، وإن أنكره فهو عاقل»[90].

(88) زهر الآداب وثمر الألباب: 2/ 522.
(89) أخبار الحمقى والمغفلين: 37.
(90) المصدر نفسه: 36.

إنَّ ما استعرضناه من مقولات تمثّل معايير وضوابط أُرِيدَ لها أنْ تسبر شخصية الأحمق، فيها قدرٌ كبير من النسبية، إذ تصدق أحيانًا، ولا تصدق في أحيانٍ أخر، بدليل أنّا نجد في كتب الأدب قصصًا كثيرة تُحكى عن حمقى أو متحامقين، فلو كانت هذه الشخصيات على الهيأة التي نضّدتها تلك المقولات الواصفة للحمقى، لما كانت مقرّبة إلى مجالس الناس، ولَمَا تهافت الخاصة فضلاً عن العامة لاستماع حديث الحمقى وتداول أحاديثهم، وبالنتيجة لما كان لهم هذا الحضور الاجتماعي الفعّال، ولهذا فالصورة السابقة التي وضعتها تلك الأحكام، تمثّل انعكاسًا نفسيًّا مضادًّا يحمل إسقاطات اجتماعية، يُراد له أنْ يخرج في إطار حملة ثقافية - إعلامية تحطُّ من شأن هذه الفئة المهمّشة[91].

ولذا نستطيع القول بأنّ القيمة العلمية (المُحايدة) لتلك الآراء والأحكام الكاشفة عن شخصية الأحمق، تظلُّ محدودة، ولا يمكن التعويل عليها كثيرًا؛ لمجافاتها الواقع وابتعادها عن الموضوعية، وتفشّي أكثرها في أخلاق جميع الناس بنسب متفاوتة فيما بينهم.

ويتّصل بما ذُكِر آنفًا من إشكالية فرز الصفات المميّزة للأحمق عن المجنون عن الطبيعي من الناس، فنقف على نصٍّ للأبشيهي (ت: 852ه) وهو يرسم حدودًا فاصلة منمّطة للأحمق استفادها ممّا ذُكِر هنا وهناك في مُدوّنات التراث العربي على اختلاف مشاربها المعرفيّة، ثمَّ يُعقّب بِحَيْرته من تماهي هذه الحدود التي يفترض أنْ تكون فارقة، ولكنها موجودة عند كثيرٍ من الناس، وذلك بقوله: «يستدل على صفة الأحمق من حيث الصورة بطول اللحية لأن مخرجها من الدماغ، فمن أفرط طول لحيته قل دماغه، ومن قل دماغه قل عقله، ومن قل عقله فهو أحمق. وأما صفته من حيث الأفعال فترك نظره في العواقب وثقته بمن لا يعرفه، والعجب وكثرة الكلام وسرعة

(91) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 50 - 51.

الجواب، وكثرة الالتفات والخلو من العلم، والعجلة والخفة والسفه والظلم والغفلة والسهو والخيلاء، إن استغنى بطر وإن افتقر قنط، وإن قال أفحش وإن سئل بخل، وإن سَأل ألحّ، وإن قال لم يُحْسِن، وإن قيل له لم يفقه، وإن ضحك قهقه، وإن بكى صرخ، وإن اعتبرنا [كذا] هذه الخلال وجدناها في كثير من الناس، فلا يكاد يُعرَف العاقل من الأحمق»[92]. وحقَّ للأبشيهي أنْ يفصِحَ بحيرته بإزاء هذه الصفات التي لم تنحصر بشخص الأحمق، وإنما متفشّية في أكثر الناس، ويُلحظ في أوّل كلامه أنّه علَّل ظاهرة قلة العقل بسبب طول اللحية التي كلّما طال شعرها أخذت من العقل حتّى لا تُبقي منه إلا بقدر ما يجعله أحمق فاسد العقل، وصفة طول اللحية قد ذكرناها سابقًا في المعاجم وغيرها من المصادر، وأظنّه قد اطّلع على ما ذُكِر بشأن طول اللحية في كتاب (أخبار الحمقى والمغفّلين) لابن الجوزي، فقد نقل الأخير عن بعض الحكماء قولهم: «الحمق سماد اللحية، فمن طالت لحيته كثر حمقه»[93]. وهذا تعليلٌ لا دليلَ عليه، بل هو من نتاج المُخيّلة الجمعية التي وحّدت صورةً نمطيّة للأحمق، وأخذت تُعلِّل الصفات الجسمية له والمعنوية بما يتّفق ورؤيتها النسقيّة للأشياء المحيطة بها.

ثانيًا: مفهوم الجنون في المشغلين: اللغوي والاصطلاحي

تنبغي الإشارة بدءًا إلى أنَّ مفهوم الجنون كمفهوم الحمق لا نعثر له على مدلولٍ واحدٍ، إلّا أننا لا نعدم بالمرَّة من دلالةٍ مركزيةٍ له على الرغم من أنَّ هذا المفهوم يتشظّى دلاليًا على مظاهر مختلفة ومستويات متعددة ومتباينة فيما بينها قليلاً أو كثيرًا؛ ولذا نجد أنَّ جلَّ عمل اللغويين وهم يتقصّون معاني الألفاظ بعامة وألفاظ الحمق والجنون بخاصة، ينصبُّ على الإفادة من النصوص التي جاءت في سياقها هذه الألفاظ، وهذا يدفعنا إلى

(92) المستطرف في كل فن مستطرف: 23.
(93) المصدر نفسه: 31.

«استجلاء ما للجنون من معانٍ بالمراوحة بين شروح المعاجم وجولان العبارات وهي تنتقل عبر أنسجة النصوص المختلفة»[94].

ومن الملاحظ التي سجّلها بعض الباحثين بإزاء تتبع الألفاظ الدالة على معاني الجنون أنّها وافرة العدد لكنّها - على الرغم من وفرتها كمًّا- لم تصل إلى وفرة الألفاظ الدالة على معاني الحمق، فلم تكد تصل إلى نسبة الربع منها[95]. كذلك يلحظُ في أكثرها أنّها - على الرغم من عربيّة اشتقاقها عبر ما جرى عليها من عملياتٍ لغوية ألفتها العربية مثل القلب والإبدال والإتباع- مشروحة من اللغويين شرحًا اعتباطيًّا مجرَّدًا من التفسيرات والتسويغات التي تُؤثِّل أصل الاستعمال اللغوي فيها وتربط الاستعمال المجازي بهذا الأصل، فلا يقف المستقرئُ لها على وجه التسمية الحقيقية التي وُضع اللفظ مقابلاً لكلِّ معنى خاص به[96].

لا يختلف اثنان أنَّ لفظة الجنون هي العبارة المركزية (البؤرة) التي تؤول إليها مرادفاتها وتستظلُّ بمظلّتها الدلالية، ولذا سنبدأ بتلمّس معانيها، ثم نتناول سائر الدوال التي تصبُّ في دائرتها، فنجد أنَّ مادة (جنن) تدور في المعجمات حول محورٍ واحد، وهو الستر والإخفاء، ولذا أطلق على الجِنّ هذه التسمية، وقد «سُمُّوا به لاستجنانهم من الناس فلا يُرونَ»[97]، فأصلُ المعنى لهذه اللفظة هو الاستتار، وعلى هذا وردت في كلام العرب نثرًا وشعرًا، فمن الأول قولهم: «جن الشيء يجن جنوناً إذا استتر وأجنه غيره إجناناً إذا ستره»[98]، ومن الثاني قول لبيد[99]:

---

(94) ينظر: الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري: 42.

(95) ينظر: المصدر نفسه: 42 - 43.

(96) ينظر: الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري: 43.

(97) العين: 6/ 20 (جن).

(98) عقلاء المجانين، ابن حبيب النيسابوري (ت: 406هـ)، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1985م: 16.

(99) شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، حققه وقدم له: د. إحسان عباس، الكويت، 1962م: 316.

حتى إذا ألقت يداً في كافرٍ وأجنَّ عوراتِ الثُّغورِ ظلامُها

ومن هذا المعنى أطلق على من استتر عقله وغاض فيظهر عدم انتظام في سلوكه وأقواله؛ ولذا يسقط عنه التكليف ولا يؤاخذ بما يفعل، فهو داءٌ بموجبه ينسلخ العقل عن صاحبه، فالجُنُونُ يُغَطِّي الْعَقْلَ، كما سُمِّي سواد اللَّيْلِ بالجنان؛ لأنه يغطّي كلّ شيء عن ضوء النهار(100).

ويظهر أنَّ ما تبدّى من سلوك المجنون من اشتدادٍ في تصرُّفه ونشاطٍ ملحوظ في قواه، قد أُسنِدَ إلى فعلِ غير الإنسان، فيُطلق تارة على النبت، فيُقَالُ جُنَّ النَّبْتُ جُنُونًا إِذَا اشْتَدَّ وَخَرَجَ زَهْرُهُ»(101)، وقد وصفت بعض الأشجار إذا غلُظ عودها وعظم حجمها، فـ«يُقَال للنَّخْلِ الْمُرْتَفع طُولاً: مَجْنُونٌ، وللنّبْتِ الملتَفّ الكثيف الَّذِي قَدْ تأزَّرَ بعضُهُ فِي بَعْضٍ: مَجْنُونٌ»(102)، كذلك قد وُصِفت بهذه الصفة حيوانات، فالعرب تقول: «ناقة مسعورة: إذا كانت كأنها مجنونة من نشاطها»(103)، ونُسب هذا الفعل إلى بعض الحشرات فقالوا: جنَّ جنون الذباب إذا قَوِيَ طنينه وكثُر ترنُّمه في طيرانه(104)، فقال عمرو بن أحمر الباهلي(105):

تفقَّعُ فوقه القِلعُ السواري وجُنَّ الخازبازُ به جنونا

وهذه الاستعمالات على اختلافها، إلا أنها تتفق في كونها خارقة للحدود كمًّا وكيفًا، ومن ذلك نستخلص أنَّ معنى الجنون فيما ذكرناه يُطلق على كلّ ما كان جارٍ على غير المألوف، فيتجاوز الحدود التي رُسِمت لطبيعة الأشياء. كذلك يُوصف الشخص بالجنون حين تكون أفعاله وأقواله

---

(100) ينظر: مقاييس اللغة: 1/ 422 (جن).

(101) ينظر: المصدر نفسه: 1/ 422 (جن).

(102) تهذيب اللغة: 10/ 267 (جن)، وينظر: المحكم والمحيط الأعظم: 7/ 217.

(103) الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر الأنباري (ت: 328هـ)، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1992م: 1/ 290.

(104) ينظر: لسان العرب: 13/ 99 (جن).

(105) شعر عمرو بن أحمر الباهلي، جمعه وحققه: د. حسين عطوان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ط، د.ت: 159.

مضطربة فتخرج عما اعتاد الناس عليه من تصرُّفات، فتصعدُ مرّةً وتسفل أخرى ولا تستقرُّ على حال، فمثلُ هذا يُوصَم بالجنون، وإلى هذه القضية تنبّه التوحيدي (ت: 400ه) ناسبًا الكلام إلى أحدهم حين سُئل عن ابن عبّاد، فقال: «هو مجنون الكلام، تارة تبدو لك منه بلاغة قسّ، وتارة يلقاك بعيّ باقل»[106]، وفي موضعٍ آخر أشار إلى أحد الشعراء الذين ظهر في نظمه اضطرابٌ وعدم اتّساق، فقال: «وأما ابن جلبات فمجنون الشّعر، متفاوت اللّفظ، قليل البديع، واسع الحيلة، كثير الزّوق، قصير الرّشاء»[107]. فعدم تجانس مفرداته واضطرابها تذكِّر الآخر الرائي بالمجنون المضطرب في كلامه فيصعدُ حيناً وينزلُ حينًا آخر، فكلامهم لا اختلاف في تفاوته وعدم استقامته[108]. ومن الشواهد على ذلك ما نقلته الأخبار من حيرة أبي العلاء العماني حين سُئل عن معنى بيتين لشاعر يُرقِّص بهما ابنته هما[109]:

محكوكة العَيْنَيْن مِعْطَاءُ القَفَا   كأنما قُدّتْ على متن الصفا

تمشي على متن شِراك أعْجَفَا   كأنما تَنشر فيه مُصحفا

فسُئل: «ما معنى قول هذا الرجل قال: لا أدري، قلت: إنَّ لنا علماء بالعربية لا يَخْفَى عليهم ذلك، قال: فأْتِهِم، فأتيتُ أبا عُبيدة فسألته عن ذلك، فقال: ما أَطْلَعَني الله على علم الغيب، فلقيت الأصمعي فسألتُه عن ذلك. فقال: أنا أحسب أنَّ شاعرها لو سُئل عنه لم يَدْرِ ما هو. فلقيتُ أبا زيد فسألتهُ عنه فقال هذا المرقص اسمه المجنون ابن جندب وكان مجنونا ولا يَعْرِف كلامَ المجانين إلا مجنونٌ أسألتَ عنه أحدا قلت: نعم فلم يعرفه أحدٌ منهم»[110].

---

(106) الإمتاع والمؤانسة: 1/ 61.

(107) المصدر نفسه: 1/ 135.

(108) ينظر: عقلاء المجانين: 12.

(109) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1998م: 1/ 109.

(110) المزهر في علوم اللغة وأنواعها: 1/ 109.

ومن خلال ما استعرضناه آنفًا من أنَّ الداعي إلى إلصاق صفة الجنون هي السلوك والأقوال التي يخرج بها صاحبها عن مقتضى الطبيعة التي اعتادها الناس فأصبحت قاعدة لا يمكن تجاوزها، وهذه الطبيعة لا تُحدُّ إلا من خلال السياق الاجتماعي والثقافي السائد في مكانٍ وزمانٍ مُحدد، وهنا نستنتج أنَّ الشخص لا يُمكن أنْ يوصف بالعقل أو الجنون أو الحمق إلا في وسط اجتماعي يُحدّد في لاوعيه الجمعي مجموعة من القيم والأعراف والتقاليد التي لا يمكن تخطّيها وكسر قداستها، ومن يخالف المجتمع في عاداته ويُنكر القيم التي تمثّل حضوره التواصلي بابتداع قيم جديدة، ورفض ما تسالم عليه الآخرون فهو المجنون، ولذلك «سمت الأمَمُ الرسلَ مجانين لأنهم شقّوا عصاهم فنابذوهم وأتوا بخلاف ما هم فيه، قال الله جل ذكره: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَفِي مُوسَىٰ إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ فَتَوَلَّىٰ بِرُكْنِهِ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾[111]. ونضيف أيضًا ما رُمي به الرسول (ﷺ) حين دعا قومه إلى دين الإسلام، فوُصِف بأوصاف كثيرة أطلقها عليه قومه، كان من أكثرها تشويهًا لصورته وصفه بالمجنون، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾[112]، وقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾[113]، وغير ذلك من الآيات التي تُظهر أنَّ سنة الأمم بأجمعها قامت على تشويه صورة النبيّ برميه بتهمة الجنون، وذلك بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾[114]، ولا يخفى أنَّ من أُصيب في عقله بداء الجنون، فهو أحوجُ إلى مُداراة الناس له ومراعاتهم له من أنْ يدير أمورهم ويقودهم بوصفه نبيًّا مُرسلاً إليهم. فشتّان بين الحالين!! فالباعث الحقيقي لهؤلاء القوم وغيرهم ممّن أطلق اتهم الرسل بالجنون لم

---

(111) عقلاء المجانين: 8. والآيات بحسب الترتيب: سورة القمر: 9، سورة الذاريات: 38 - 39.

(112) سورة الصافات: 36.

(113) سورة الطور: 29.

(114) سورة الذاريات: 52.

يكن لأجل إثبات حقيقة واقعية قاموا بتشخيصها عند الرسول، بل لإرادة التشكيك في الدعوة وصدق الرسالة وحمل الغير على عدم الإيمان به*، ولا شك في أنَّ أيسر السبل لإدراك تلك الغاية هو التقليل من قدرات الرسول الذهنية والنيل من مكانته، فضلاً عن دواعٍ أخر مثل الكره والبغضاء والحسد، إذ كان يشقّ على الكفّار أنْ يُكرَّم النبي بشرف الرسالة بنزول الوحي عليه.

ومن المرويّات التي أكّدت شيوع هذه الصورة، وتُظهر أنَّ كفار قريش لم تصفه بالجنون إلا لما ظهر منه من مخالفتهم بالقول والفعل، أنَّ رجلاً من أَزْد شنُوءَة يُقَال لَهُ ضمادٌ، وَكَانَ يرقى ويداوي من الرّيح (أي الجنون)، فَقدم مَكَّة، فَسمع السُّفَهَاء يَقُولُونَ لرَسُول الله (ﷺ): المَجْنُون، ثمَّ قَالُوا لَهُ: لَو أتيت هَذَا الرجل فداويته، لَعَلَّ الله أن يشفيه وينفعه على يَديك. فَأَتَاهُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّد، إِنِّي رجلٌ أداوي من الرّيح، فَإِن أَحْبَبْت داويتك. فَقَالَ (ﷺ): "إِن الحَمد لله، أَحْمَده وَأَسْتَعِينهُ، من يهده الله فَلَا مضل لَهُ، وَمن يضلل فَلَا هادي لَهُ، وَأشْهد أن لَا إِلَه إِلَّا الله وَحده لَا شريك لَهُ، وَأشْهد أن مُحَمَّدًا عَبده وَرَسُوله، أما بعد" فَقَالَ: أعِد عَليّ، فَمَا سَمِعتُ بِمثل هَذَا الْكَلَام، لقد بلغ قَامُوس الْبَحْر، فهات فلأبايعنك على الْإِسْلَام[115].

وقد تكون الرؤيا سببًا لاختلاط صورة النبي بالمجنون، فالرؤيا تتميز بكونها - بحسب ابن خلدون (ت: 808ه) - «مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحةً من صور الواقعات [...] فتقتبس بها علم ما تتشوق إليه

(*) ورد في تفسير الخيانة الواردة في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا﴾ من الآية: 10/التحريم، أن ابْنَ عَبَّاسٍ سُئِلَ وَهُوَ إِلَى جَنْبِ الْكَعْبَةِ، فَقَالَ: «أَمَا إِنَّهُ لَيْسَ بِالزِّنَا، وَلَكِنْ كَانَتْ هَذِهِ تُخْبِرُ النَّاسَ أَنَّهُ مَجْنُونٌ، وَكَانَتْ هَذِهِ تَدُلُّ عَلَى الأَضْيَافِ» ينظر: تفسير عبد الرزاق الصنعاني (ت: 211هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1419هـ: 2/ 195.

(115) ينظر: الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، أبو عبد الله بن أبي نصر الميورقي (ت: 488هـ)، تحقيق: د. علي حسين البواب، دار ابن حزم، لبنان - بيروت، ط2، 2002م: 2/ 125 - 126.

من الأمور المستقبلية»[116]، ولمَّا كانت الرؤيا مشتركًا بين الاثنين، فمن المتوقع أن تتجاور صورتهما في ذهن المجتمع؛ لأنهما الوحيدان من «الأشخاص الذين يُخبِرون بالكائنات قبل وقوعها بطبيعة خاصة فيهم يتميّزون بها عن سائر الناس، ولا يرجعون في ذلك إلى صناعة، بل يتمّ لهم ذلك "بمقتضى الفطرة"»[117].

ومن الجوانب الأخر التي أسهمت في تحديد مفهوم الجنون، ما اتّفق عليه اللغويون على مقابلته بالعقل، والعقل في اللغة مأخوذ من الحبس، وإمساك الشيء[118]، أما العقل فسُمِّي بهذا الاسم؛ لأنه «الْحَابِسُ عَنْ ذَمِيمِ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ»[119]، والرجل العاقل هو «الْجَامِعُ لأمره ورَأيه، مأخوذ مِنْ عَقَلْتُ البَعيرَ إذا جَمَعْتَ قَوَائِمَهُ، وَقِيلَ: العاقِلُ الَّذِي يَحْبِس نَفْسَهُ ويَرُدُّها عَنْ هَواها، أُخِذَ مِنْ قَوْلِهِمْ قَدِ اعْتُقِل لِسانُه إذا حُبِسَ ومُنِع الكلامَ [...] وسُمِّي العَقْلُ عَقْلًا لأنه يَعْقِل صاحبَه عَنِ التَّوَرُّط فِي المَهالِك أي يَحْبِسه»[120].

وقد اتفق حول هذا المعنى جُلُّ اللغويين القُدامى إن لم نقل كُلُّهم، أمَّا المتأخّرون فقد أخذوا يُضيفون بعض المعاني الجديدة للعقل التي استقوها من خلال مناظراتهم الفلسفية التي حدثت جرّاء الاختلاف في مفهومه استنادًا لما تُرجم إلى العربية من فلسفات الأمم الأخرى، وهذا ما أكّده الزبيدي (ت: 1205ه) في قوله: «العَقْل: العِلم، وَعَلَيهِ اقتصرَ كَثِيرُونَ، وَفِي العُباب: العَقْل: الحِجْرُ والنُّهْيَة، ومثلُه فِي الصِّحاح، وَفِي المُحكَم: العَقْل: ضِدُّ الحُمق، أو هُوَ العِلمُ بصفاتِ الأشياءِ من حُسنِها وقُبحِها، وكمالِها ونُقصانِها، أو هُوَ العِلمُ بخيرِ الخَيرَيْن وشَرُّ الشَّرَّيْن، أو مُطلَقٌ لأمورٍ أو لقُوَّةٍ

---

(116) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، طبعة جديدة كاملة مصححة ومُشكلة، دار صادر، بيروت، ط2، 2009م: 83.

(117) الثابت والمتحول - بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، أدونيس، دار العودة - بيروت، ط2، 1979م: 3 / 170.

(118) ينظر: العين: 1/ 159 (عقل).

(119) مقاييس اللغة: 4/ 69 (عقل).

(120) لسان العرب: 11/ 458 (عقل).

بهَا يكون التَّمييزُ بَين القُبحِ والحُسنِ، ولمَعانٍ مُجتمِعةٍ فِي الذِّهْنِ يكون بمُقَدِّماتٍ يسْتَتِبُّ بهَا الأغْراضُ والمَصالِحِ، ولهَيئَةٍ مَحْمُودةٍ للإنسانِ فِي حَرَكَاتِه وكَلامِه. هَذِه الأقوالُ الَّتِي ذَكَرَها المُصَنِّف كلُّها فِي مُصَنَّفاتِ المَعْقولاتِ لم يُعرِّجْ عَلَيْهَا أئمَّةُ اللُّغَة»[121].

من خلال ما استعرضناه من دلالاتٍ للعقلِ يتبيَّنُ لنا أنَّه ذو منزلة كبرى في التراث العربي الإسلامي، وهذه الأهمية تأتَّت من أنّ غاية خلق الإنسان تكمن في معرفة الله سبحانه وتعالى وعبادته، وهذه المعرفة المقرونة بالعبادة لا تتوفّر إلا لمن كان له عقل، ومن جُنّ عقله سقط عنه التكليف، فهو من هذه الناحية محرومٌ من نعمة المعرفة الإلهية؛ لذا وردت الأحاديث التي تبيّن فضل العقل والعاقل، ففي (باب العقل والحمق) ذكر القرطبي (ت: 463ه) جملةً من الأحاديث الشريفة للنبي (ﷺ) والصحابة (رض) تظهر فضل العقل، وتُحذِّر المسلمين من إعجابهم بصورة الشخص قبل التعرُّف على مدى تعقّله للأمور، وكذلك تبيّن أنَّ من حُرِم عقلاً يُداري به الناس فهو من محرومي خير الدنيا والآخرة[122]. وبعض هذه الأحاديث انصبّت على التحذير من صحبة الأحمق[123]. فضلاً عن الأحاديث النبوية التي ذكرتها مصادر الطائفة الإمامية، ومن أشهرها ما رُوِي عن الإمام الصادق (عليه السلام) في فضل العقل: «من كان عاقلا كان له دين، ومن كان له دين دخل الجنة»[124] وحين يُسأل الإمام عن تعريف العقل، فيجيب بأنه «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»[125].

---

(121) تاج العروس: 30/ 18 (عقل).

(122) ينظر: بهجة المجالس وأنس المجالس وشحن الذاهن والهاجس، يوسف بن عبد الله بن عاصم القرطبي (ت: 463هـ)، تحقيق: محمد مرسي الخولي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت: مج2/ق1: 534 - 535.

(123) ينظر: المحاسن والمساوئ، إبراهيم بن محمد البيهقي (ت: نحو 320هـ)، د.م، د.ت: 250 - 253، والمستطرف في كل فن مستطرف: 23.

(124) أصول الكافي، ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني (ت: 329 هـ)، ضبطه وصححه: محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، 1990: 1/ 54.

(125) أصول الكافي: 1/ 54.

ولعلَّ من الجدير ذكرهُ أنْ نشير إلى ما ذكره الحارث المحاسبي (ت: 243ه) وهو بصدد تحديد ماهيَّة العقل وذكر الآراء التي بلورت مفهومه، وبعد أنْ ضعّف جملةً من الآراء التي لم تُصِبِ المعنى الحقيقي للعقل - بحسب رأيه- أبان المقصود الحقيقي له بأنه «غريزة وَضعهَا لَا يعرف إِلَّا بفعاله فِي الْقلب والجوارح لَا يقدر أحد أن يصفه فِي نَفسه وَلَا فِي غَيره بِغَيْر أفعاله لَا يقدر أن يصفه بجسميّة [كذا] وَلَا بطول وَلَا بِعرْض وَلَا طعم وَلَا شم وَلَا مجسّة وَلَا لون وَلَا يعرف إِلَّا بأفعاله»[126]. وفي هذا الكتاب نقض رأي من قال بأنَّ العقل وعاءٌ للمعرفة يتّسع بازديادها، بما هو شائعٌ في الاستعمال العرفي للكلام أنَّه لم يُقَل للمجنون نكرة، بقوله: «وقد زعم قوم أَن الْعقل معرفَة نظمها الله ووضعها فِي عباده يزِيد ويتسع بِالْعلمِ المكتسب الدَّال على الْمَنَافِع والمضار [...] وَكَذَلِكَ الْجُنُون والحمق لَا يُسمى نكرَة لِأَنَّهُ لَو كَانَ الْمعرفَة هُوَ الْعقل سُمِّي الْجُنُون نكرَة والحمق نكرَة لِأَن النكرَة ضد الْمعرفَة وَالْجهل ضد الْعلم فَلَمَّا امْتنع أهل الْعلم أن يسموا الْمَجْنُون مُنْكرا جَاهِلا وَلَا يسمون الْمُنكر مَجْنُونا وَالْجَاهِل مَجْنُونا وَقَالُوا بِأَنَّهُ مَجْنُون صَحَّ مَا قُلْنَاهُ»[127]. وقد يُشمُّ من هذا النقض رائحة الدفاع عن المجنون، وهو دفاعٌ يجده الباحث ضعيفًا لا يقوم إلا على نحو الاستعمال اللغوي الشائع، أما على نحو التطبيق فهو لا يغيِّر من الصورة النمطيّة للمجنون وبضميمته الأحمق، فهما يُشكّلان في متخيل المجتمع نكرةً لا يصلح لها بأي حالٍ من الأحوال أنْ تُعرَّف وتأخذَ مكانتها. ومن الطبيعي أنْ تكون «سيطرة المخيال الجماعي على قطاعات واسعة من الناس تشكّل قوّة كبرى يصعب اختراقها [...] إنها تفرض نوعًا من "الحقائق السوسيولوجية" التي تمنع ظهور الحقائق الحقيقية»[128].

---

(126) ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، الحارث بن أسد المحاسبي (ت: 243هـ)، تحقيق: حسين القوتلي، دار الكندي، دار الفكر - بيروت، ط2، 1398ه: 201.

(127) ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه: 205.

(128) الفكر الإسلامي - قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996: 8.

وبشأن الدلالات الأخرى الحافّة بحقل الجنون، فقد لُوحِظ بأنَّ عددًا لا بأس به منها يتعلّق بمظهر المجنون سواءً أكان هذا المظهر ما يتعلّق بملابسه، فهو في أكثر أحواله يتجرّد عنها ويتعرّى بين الناس، وإلى هذه الصورة أشير لها في الشاهد الشعري[129]:

تجرَّدَ الْمَجْنُونُ مِنْ كِسَائِهِ

وحين يلبس الملابس يكون له وضعٌ خاص يختلف عن الآخرين مما جعل بعض الشعراء هذه الصورة لمن أُريدَ تقبيحُ صورته أمام الآخرين وجعلها عُرضةً للاستنفار ومنه وتبشيع هيئته، ومن ذلك قول الشاعر[130]:

لو كان يسمع شعرا قد رثاه به لقام من قبره في زيّ مجنونِ

وقد نظر المُتأمّلون في ملامحه، فألْفَوه ذاهلاً عمّا حوله دهِشًا مُتحيّرًا[131]، وكأنّه شُدَّ إلى أمرٍ خفي[132]، وتأملوا في ما يتبدّى على حواسّه فوجدوا أنَّ فمه يسيل منه اللعاب[133]، وعاينوا حركاته فلاحظوا أنّه يتميّز بمشية تختلف عن مشية الأسوياء، فـ«المَجْنُونُ يَتَخَلَّجُ فِي مِشْيَتِهِ أي يَتَمَايَلُ كأنما يَجْتَذِبُ مرَّة يَمْنَةً وَمَرَّةً يَسْرَةً»[134]، ووصفوا مشية المجنون، فقال خلف بن حيّان[135]:

أَقْبَلَتْ تَنْفُضُ الخَلاءَ بِعَيْنَيْـ ـها وتَمْشِي تَخَلُّجَ المَجْنُونِ

---

(129) صدر بيت من الرجو وعجزه: منفلَتَ الأصلع من نِصائِه، وهو لأبي النجم العجلي (ت: 130هـ)، ينظر: ديوانه، تحقيق: د. محمد أديب عبد الواحد جمران، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 2006م: 70 .

(130) تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط2، 1971م: 11/ 409. وهو لأبي أحمد العسكري يعيب شعر ابن هارون، حين رثى المتنبي.

(131) ينظر: عقلاء المجانين: 132، 134.

(132) ينظر: تهذيب اللغة: 6/ 84 (دله).

(133) ينظر: جمهرة اللغة: 1/ 320 (ب ر غ).

(134) تهذيب اللغة: 7/ 31 (خجل).

(135) البرصان والعرجان والعميان والحولان: 232.

وقد أوردت المرويّات الدينية ذمًّا لمن يتصنّع هذه المشية، ومنه قول الحسن البصري (ت: 110هـ) لرجلٍ رَآهُ يمشي مشْيَةً أنكرها فَقَالَ: «تخلَّج في مشيته خلجان الْمَجْنُون لله فِي كل عضو مِنْهُ نقمة وللشيطان لعبة»[136].

وقد تميّزت مشية المجنون بالتفكُّك وعدم الانتظام، بدلالة أنّها عُدَّت مُشبَّهًا بها لمن يقلّدها، ومن ذلك قول الشاعر[137]:

يَتْبَعْنَ مِثْلَ العُمَّجِ المَنْسُوسِ أَهْوَجَ يَمْشِي مِشْيَةَ المَأْلُوسِ

ومن خلال ما تقدّم ينبغي أنْ نشير إلى أنَّ هذه الصفات التي تميّز المجنون قد نجدها عند الأحمق، ولا تختصُّ بأحدهما دون الآخر بحسب ما يرى بعض الباحثين المُحدثين الذين استنتجوا خطأً بأنَّ إظهار الحمق يمثّل نقص العقل وهذا النقص يكون جسمانيًّا ظاهرًا في مشية الأحمق المختلجة[138]، فلا حدَّ لكلٍّ من الظاهرتين سوى النسق الثقافي الذي يتحكّم بتشكيل الصورة لكلٍّ الظواهر ومنها ظاهرة الحمق والجنون.

أمّا الملاحظات العابرة التي تنبَّه إليها علماء اللغة، فقد أشارت إلى طبيعة ما يصدر من المجنون فتبيَّنوا أنّه ربّما سها وسكت وربّما هجر في منطقه فأكثر الكلام القبيح وقال قولاً سيِّئًا، وهذا الأمر طبيعي لأنَّ صاحبه لا يعي من كلامه شيئًا، بل لا يحفظ حتّى ما قام به من فعل؛ ولذلك لا يوثق بخبره.

إلا أنَّه مما يُلفت الانتباه أنَّ اهتمام اللغويين كان منصبًّا على أحوال العقول ومقاديرها، فهذا المعتوه فاقد العقل[139]، . . . .

---

(136) غريب الحديث، ابن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، مطبعة العاني - بغداد، ط1، 1397هـ: 2/ 430.

(137) الصحاح: 1/ 330 (عنج) وقد نسبها الجوهري إلى رُؤبة بن العجاج. ولم أجد الأبيات في ديوانه.

(138) ينظر: خطاب التحامق والجنون في السرد العربي القديم (بحث): 15.

(139) ينظر: لسان العرب: 5/ 249 (عته). وبعضهم يرى أن «العته نقص عقل من غير جنون ولا دهش كما في التهذيب وقال ابن الكمال آفة ناشئة عن الذات توجب خللا في العقل =

أو ذاهبه[140]، وذلك ضعيف العقل[141]، أو ناقصه[142]، وآخر عقله فاسد[143]، وقد تأتي اللفظة من قبيل التضادّ الذي يجمع المعنيين المُتضادّين ولا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر إلا بوساطة السياق، ومن ذلك دلالة (السُّباه) الدالة على «الذاهبُ الْعَقْلِ، وَهُوَ أيضاً الَّذِي كأنه مَجْنُونٌ مِنْ نَشاطه. قَالَ ابْنُ سِيدَهْ: وَالظَّاهِرُ مِنْ هَذَا أنه غَلِطَ، إِنَّمَا السُّباهُ ذَهَابُ الْعَقْلِ أو نَشَاطُ الَّذِي كأنه مَجْنُونٌ»[144]. ولهذه الدرجات صدى في كتب الأدب، فقد أشار التوحيدي إلى هذه المنازل المختلفة في توزيع العقل عليها، بقوله: «فلان عاقل وفلان أعقل من فلان، وفلان في عقله لوثة*، وفلان ليس بعاقل، وأصحاب العقل أنصباؤهم منه مختلفة بالقلّة والكثرة، والصّفاء والكدر، والإنارة والظّلمة، واللّطافة والكثافة، والخفّة والحصافة، كما تجدهم مختلفين في الصّور والألوان والخلق بالطّول والقصر، والحسن والقبح، والاعتدال والانحراف، والرّدّ والقبول»[145]، وفي موضعٍ آخر من كتابه يبيّن أنَّ الجنون يختلف مقداره من شخصٍ لآخر، بقوله: «وكذلك الجنون بين أهله ذو عَرَضٍ واسع، وبحسب ذلك يتفاوتون التّفاوت الذي لا مطمع في تحصيله»[146].

وتُصوِّر بعض دلالات الجنون بعضًا من هذه الحالات المختلفة في

= فيصير صاحبه مختلط العقل فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين بخلاف السفه فإنه لا يشبه المجنون لكن يعتريه خفة إما فرحا أو غضبا» التوقيف على مهمات التعاريف، عبد الرؤوف بن علي بن زين العابدين المناوي (ت: 1031هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب -القاهرة، ط1، 1990م: 236.

(140) ينظر: لسان العرب: 13/ 541 (مله).

(141) ينظر: المصدر نفسه: 6/ 7 (ألس).

(142) ينظر: المصدر نفسه: 13/ 19 (أفن).

(143) ينظر: المصدر نفسه: 7/ 294 (خلط)، و9/ 62 (خرف).

(144) لسان العرب: 13/ 495 (سبه).

(*) اللُّوثَةُ، بِالضَّمِّ: الاسترخاءُ والبطءُ. وَرَجُلٌ ذُو لُوثة: بطيءٌ مُتَمَكِّث ذُو ضَعْفٍ. وَرَجُلٌ فِيهِ لُوثة أي استرخاءٌ وَحُمْقٌ، ينظر: لسان العرب: 2/ 185 (لوث).

(145) الإمتاع والمؤانسة: 3/ 117.

(146) المصدر نفسه: 2/ 204.

توزيع الجنون فيما بينها، إلا أنَّها تشترك في أمرٍ واحد وهو أنَّ المُصاب بأحدِها يُغمى عليه حتى يفقد وعيه، ولكنها تختلف من حيث السبب أو فترة الدوام، فـ(الخفع) يحدث نتيجةَ ضعف أو مرض[147]، و(الموتة) هو الَّذِي يُصْرعُ من الجُنون أو غَيره ثمَّ يُفيقُ[148]. وقد دلَّت مفردات أخر مثل: (القُطرب)[149]، و(المَهْرُوعُ)[150]، على معنى واحد هو الصرع من الجنون، وهو الطَّرْح بِالْأَرْضِ للْإِنْسَان[151]، أي إنَّ كلَّ هذه الدلالات تصبُّ في هذا المعنى. وتارةً يجمع الدال معنيين يدُلُّ كلٌّ منهما على حالة، كدلالة المألوس التي تدلُّ على «الضَّعِيفُ الْعَقْلِ. وأُلِسَ الرجلُ أَلْساً، فَهُوَ مألوس أي مَجْنُونٌ ذَهَبَ عَقْلُهُ»[152]، فالضعيف العقل يختلف كثيرًا عن الذي ذهب عقله كله. أما المألوس - كما نلاحظ- فهو يجمع بين المعنيين.

وقد حاول كثير من اللغويين تجاوز أنواع الجنون للنفاذ إلى ما حفّزها من أسباب، ولا أدلّ على ذلك من كثرة الألفاظ الحاملة لمعاني الجنون مشفوعةً بعللها الأصلية التي تنمُّ عن إرادة للسيطرة على هذه الظاهرة فهمًا والإحاطة بها تفسيرًا، ناهيك عن الإحاطة بأنماط من الجنون العابر الذي يزول بزوال سببه المؤقت، وكما سمَّاه النيسابوري (ت: 406ه) جنونًا بلا حقيقة، فالشباب والسكر والجوع والخوف والغضب والغيرة والطرب جميعها معدودةً في ضمن أنماط هذا الجنون[153]. وقد تكونت صورة المجنون من هذه الحالات؛ لما تتركه على المُبتلى بها من سلوك غير منضبط في ذهن الآخر غير المتورّط بهذه الصفات، فحين يغور العقل بسبب الخمر ويترك مكانه للأهواء المُتضاربة لا يصدر منه السلوك المُتّزن والمحسوب، وقد

(147) ينظر: لسان العرب: 8/ 75 (خفع).
(148) ينظر: تهذيب اللغة: 14/ 244 (باب التاء والميم).
(149) ينظر: المصدر نفسه: 9/ 302 (قطرب).
(150) ينظر: المصدر نفسه: 1/ 101 (هرع).
(151) ينظر: المصدر نفسه: 2/ 17 (صرع).
(152) ينظر: لسان العرب: 6/ 7 (ألس).
(153) ينظر: عقلاء المجانين: 30.

أكّدت هذه الصورةَ المرويّاتُ التي تُنضِّد صورة المجنون من متّصفي هذه الحالات، مثل قول سهل بن هارون (ت: 215هـ): «ثلاثة يعودون إلى أجنّ المجانين، وإن كانوا أعقل العقلاء: الغضبان، والغيران، والسكران»[154]، وقد جاءت الأشعار لتؤكّد هذا المعني فقيل[155]:

ما العيش إلا بجنون الصبا   فإن تولى فجنون المدام

وقد أكّدت ذلك بعض اللوحات التصويرية الراسمة لخلجات الغضب الدقيقة، من ذلك أنَّ التوحيدي ينقل بالتفصيل حالة أحدهم ممّن نُسب إلى التصوّف حين يسمع غناء أحد الجواري، قائلاً: «ولا طرب ابن فهم الصّوفيّ على غناء "نهاية" جارية ابن المغنّى إذا اندفعت بشدوها:

أستودع الله في بغداد لي قمرا   بالكرخ من فَلَكِ الأزرارِ مطلعُهُ

فإنه إذا سمع هذا منها ضرب بنفسه الأرض، وتمرّغ في التراب وهاج وأزبد، وتعفّر شعره، وهات من رجالك من يضبطه ويمسكه، ومن يجسر على الدنو منه، فإنه يعضّ بنابه، ويخمش بظفره، ويركل برجله ويخرّق المرقّعة قطعة قطعة، ويلطم وجهه ألف لطمة في ساعة، ويخرج في العباءة»[156].

أما المفهوم الآخر للجنون عند النيسابوري القائم على حقيقة موضوعية، فقد أعطى له صورتين، أحدهما ما كانَ قارًّا في ذهن الناس، والآخر ما كانَ قارًّا عند أهل الحقائق (المُتصوِّفة)، فالمفهوم الأول هو أنّ «المجنون عند الناس من يُسمِع ويسبُّ ويرمي ويخرق الثوب، أو من يخالف في عاداتهم فيجيء بما يُنكِرون»[157]، أما المفهوم الثاني فهو عند أهل

(154) البيان والتبيين: 2/ 195.

(155) عقلاء المجانين: 63 وفيه نسب البيت لأبي أحمد اليماني.

(156) الإمتاع والمؤانسة: 2/ 166. والأبيات لأبي الحسن علي (أبو عبد الله) بن زريق الكاتب البغدادي،؟ - 420هـ، انتقل إلى الأندلس وقيل إنه توفي فيها.

(157) عقلاء المجانين: 30.

الحقائق الذين يرون المجنون هو «من ركن إلى الدنيا وعمل لها وطاب عيشاً»[158].

نخلص بعد عرضنا هذه الدلالات المُتشعبة لمفهوم الحمق والجنون، إلى حقيقة كونها أحد أهم الروافد التي شكّلت الصورة النمطية لمن اتّصفوا بهاتين الصفتين في المتخيل الاجتماعي العربي؛ وذلك لأنَّ الدلالات اللغوية المعجمية تُسهم في ترسيخ الصورة وتوثيق تفاصيلها من جهة، ومن ثمَّ تُعزِّز حضور العقل من جهة أخرى بوصفه النِدَّ الذي يقف على الطرف النقيض من هاتين الظاهرتين، فلذا تعمل الذاكرة الجمعية على استعادة هذه الدلالات وجعلها خطًّا فاصلاً لحدود العقل، فلذا تُعضِّد المرويات الكبرى في التراث العربي حضور العقل عبر استحضار نقيضه المهمّش المتمثّل بالحمق والجنون؛ لأنَّ المرويات الكبرى أو كما تُسمّى بالسرديات الكبرى لا تتشكّل إلا عبر المتخيل الاجتماعي لشعبٍ ما[159]، ومن الطبيعي أنْ تقوم المخيّلة الجماعية بافتراض صور مُتعدِّدة تختلق لها تسميات وتخلع عليها نعوتًا لأجل إخضاعها للسيطرة وليتمّ مراقبتها بدءًا بالمعاجم اللغوية الذي تبتغي تقصّي الدلالات المختلفة وتتبّع المداليل من سياقات اللغة المختلفة، وانتهاءً بوضع الظاهرة محطّ أنظار السلطة، وجعلها أداة في متناول فقهائها ومن يدور في فلكها، فيُرمى بها فردٌ أو جماعة تشكّل بوجودها خطرًا على مشروعيتها، وبالمُحصّلة يتمّ تهميشه أو إقصاؤه بشتى الوسائل حتى لا يمتدّ أثره في المجتمع الذي يعيش فيه.

كذلك لا يُنكر الأثر الذي تتركه مخيّلة الجماعة الثقافية التي تمارس جمع الأشياء المختلفة تحت اسم واحدٍ، وهذا ما يولّد فيما بعد الصورة النمطية، فإدراك التشابه في المداليل واختلاف الدلالات هو أساس الفعل الاجتماعي للجماعة، ونحن لا ننكر الفائدة التي تُؤديها ظاهرة الاختلاف من

(158) المصدر نفسه: 35.

(159) ينظر: الوجود والزمان والسرد - فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، تحرير: ديفيد وورد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999م: 149.

خلق معانٍ ودلالات جديدة وإضفاء معنًى على الوجود، وهذا أمرٌ تفرضه الطبيعة البشرية إذ لولا الاختلاف لانتفت الغرابة والدهشة ولما كان ثمة إمكان للتعارف والتحاور، ولانعدمت الدلالة ومات المعنى(160). ولكنّها في الوقت نفسه أُريدَ لهذه الظاهرة - أيضًا- أنْ توظَّف ثقافيًّا فتعمل على إيجاد أساس لها تقوم عبره ببعثرة نفسها في ترتيبات هرميّة تشمل مجموعات تختلف عن بعضها بعضًا بدرجات متفاوتة، بحيث يشبه بعضها الآخر شبهًا أقوى، ويكون بعضها أصحَّ عقلاً أو أصحَّ جسمًا أو أكثر عقلانيَّة أو أكثر طبيعيَّة أو أكثر إنسانية من غيرها، وكلُّ هذا يعود إلى مقدرة اللغة على قول شيئين بالكلمات ذاتها أو قول الشيء نفسه بكلمات مختلفة(161)، وهنا تنشأ فاعلية الخطاب حين يخضع لقواعد معياريّة مثل (المقبول والمرذول) أو (المعقول وغير المعقول) أو (الصواب والخطأ).

(160) ينظر: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية - دراسة جندرية، آمال قرامي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007م: 9.

(161) ينظر: البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تحرير: جون ستروك، ترجمة: د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (206)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996م: 112 .

المبحث الثاني
المرجعيّة التاريخية

من الإشكاليات المُهِمَّة التي تعترض سبيل الدارس في قضيّة المُتخيّل من حيث تطبيق مقولاتها إجرائيًّا على المتون التراثيَّة، أنَّه يقفُ بإزاء مساردَ عِدَّة ينتمي كلٌّ واحدٍ منها إلى أفقٍ معرفيٍّ خاصٍّ له مساربهُ البحثيَّةُ الخاصَّةُ به، وهذا يستدعي الدارس أنْ يقفَ على مشارف كلٍّ أفقٍ من تلك المسارد ويكوِّن عُدَّةً معرفيَّةً تعينه على استجلاء ما ينقِّرُ عنهُ في تلك المسارد، لا لغاية التفكُّه أو الترف الفكري، بل لغايةٍ كُبرى تتعلَّقُ بصميم دراسته عن المُتخيِّل؛ لأنَّ دراسة مرجعيَّات المُتخيِّل - كما هو معلوم- هي «بحثٌ في الخلفيِّات التي يستندُ عليها هذا المُتخيِّل، وهي كذلك بحثٌ في المُحرِّكات التي يتأسَّسُ عليها، والمُنطلقات القَبْليَّة التي سمحت له بالظهور في ثقافةٍ مُعيَّنةٍ وفي فترةٍ تاريخيَّةٍ مُحدَّدة»[162]، وهذا يعني أنَّنا سنقوم بمسحٍ نصِّيٍّ على مُجمل المسارد التي يتشكَّل المتخيِّل عبر تراكماتها الكمِّية والزمانيَّة.

وقبل الخوض في مسارد الجنون التي تكشف لنا صورة المجنون لابُدَّ لنا أن نشير أنَّ صورة المجنون قد اختلطت بصورة الأحمق، وهذا يعني أنَّا سوف لا نتجاهل ما وصفته المسارد الأدبية لشخصيَّة الأحمق؛ وذلك لأنَّها شكَّلت جزءًا من صورة المجنون. ومن ثَمَّ تقوم هذه الدراسة على قراءة المصطلح ثقافيًّا التي من خلالها تتجلَّى لنا صورة المجنون، وآليات التمثيل السردي لصورة المجنون.

من الطبيعي أنْ تكون ملاحقتنا لصورة المجنون في التراث العربي غير

(162) تمثيلات الآخر - صورة السود في المتخيل العربي الوسيط: 33 .

مقتصرة على مُكوِّنٍ أدبيٍّ من دون آخر؛ لأنّ حياكة الصورة في متخيّل الجماعات لا تكتفي بالرجوع إلى مصدر دون آخر في تكوين الصورة المُتخيّلة، على الرغم من أنَّ لكل جنس أدبي أسبابًا وموجبات لا تنفصل عن تواريخ النصوص ومواضعات أنساقها التي ترعى خصائصها النوعية تحت شبكة من التفاعل بين المرجعيات على اختلاف مشاربها، فتكون الصورة المتخيّلة منتجًا ثقافيًّا يتيح لنا قول الكثير عن البنى التي أسهمت بإنتاجه[163]؛ ولذا سنقف على عصرين يمثّلان - في بعض أوجههما- مفارقة في القيم والنظر إلى الأشياء، وهما عصرا قبل الإسلام وبعده، وذلك فيما يأتي:

أوّلا: صورة المجنون في عصر ما قبل الإسلام:

إن الوقوف على صورة المجنون في عمق التاريخ العربي، أي في العصر الجاهلي، والوقوف على ظروف نشأة ظاهرة الجنون ليس أمرًا ميسورًا يُتيح للباحث أن يجد المصادر التي تسعفه في ذلك، وترشده إلى ما يطلبه ويبتغيه، فلا بدّ من القول أنَّ المعلومات الخاصة بهذا الموضوع لا تفي بالغرض، فضلا عن أنَّها متناثرة، وقلَّما يمكن تتبّع مسارها المنتظم، ولذا سيكون من الطبيعي أن نجد انقطاعات تاريخية مستمرّة تحتاج إلى ربطها من خلال التخمين أو الاتّكاء على دلالة المواقف والأحداث[164].

لم تظهر كثيرٌ من الشخصيات في العصر الجاهلي التي تميّزت بظاهرة الجنون، على الرغم من أنَّ العرب عرفوا هذه الظاهرة، ذلك من خلال تداولهم لهذا الوصف في أشعارهم، ولعل من أشهرها قصيدة طرفة بن العبد التي بدأها بقوله[165]:

---

(163) ينظر: بلاغة التزوير - فاعلية الإخبار في السرد العربي القديم، د. لؤي حمزة عباس، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010م: 10 - 11.

(164) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 12.

(165) ديوان طرفة بن العبد، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2003م: 46.

أَصَحَوْتَ اليَومَ أم شاقَتْكَ هِرْ　　ومِنَ الحُبّ جُنونٌ مُسْتَعِرْ

كذلك قد ورد ذُكِر الجنون في بيت عمرو بن كلثوم في معلقته[166]:

وَمَأكَمَةً يَضيقُ البابُ عَنها　　وَكَشحًا قَد جُنِنتُ بِهِ جُنونا

وهذا الجنون المشار إليه في البيتين مُسبّبٌ عن غرامٍ مفرط يودي بصاحبه إلى الجنون، وما يهمنا في هذين البيتين أنَّ الجنون بوصفه ظاهرة مرضيّة بموجبها يختلّ عقل الشخص، كان معروفًا لدى العرب في العصر الجاهلي، ويظهر من بعض أشعارهم أنهم كانوا يرون المجنون والأحمق في مرتبةٍ سواء، مثل بيت قيس بن الخطيم[167]:

أمّا الفُؤادُ فَنَاصِحٌ فيما بدا　　والقَوْلُ قَوْلُ الأحْمَقِ المَجْنونِ

فضلاً عن كثير من الصفات الأخرى التي تصبُّ في الدائرة الدلالية نفسها، بدليل أنَّ بعض المرويّات لم تصرِّح كثيرًا عن الحوادث التي اكتنفت هذه الشخصيّات وما قامت به من أثر، بل إنّها لم تنقل السبب الذي بموجبه أصبح المجنون مجنونًا، فقد اكتفت بنقل اسمه، وذلك مثل شخصيّة (دُقّة) التي ضُرِب بها المثل في الجنون، فقيل: أجنُّ من دُقّة[168]، فقد اكتفت المصادر بإدراج اسمه مع من اشتُهروا بالجنون؛ لأنَّه بحسب هذه المصادر كانَ مفرط الجنون[169]، فالإفراط في تلبُّس هذه الظاهرة أتاح لِدُقة أنْ يشتهر بها، ولعلّنا نستشفُّ عبر هذا الوصف أنَّ ظاهرة الجنون كانت معروفة، ولم

---

(166) ديوان عمرو بن كلثوم، جمعه وحققه وشرحه: د. أميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1991م: 69.

(167) ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق: د. ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، 1967م: 210.

(168) ينظر: نثر الدر في المحاضرات، منصور بن الحسين الملقّب بالآبي (ت: 421هـ)، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2004م: 6/ 60، ومجمع الأمثال، أبو الفضل الميداني (ت: 518هـ) تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 1955م: 1/ 187.

(169) ينظر: المستقصى في أمثال العرب، جار الله الزمخشري (ت: 538هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 1987م: 1/ 53.

يُذكر أو يُدوَّن اسمهُ في كتب الأخبار إلا من تجاوزَ الحدَّ المُتعارف عليه في ذلك المجتمع.

وقد نقل الآمدي (ت: 370ه) ألقاب عِدّةٍ من الشعراء نسبتهم إلى الجنون[170]، ويبدو أنّه لم يتعرّف إلى الحقب الزمانية التي عاشوها بِدقّة بدليل قلّة المعلومات عن حياتهم. ولا يخفى أنَّ من ذكرهم الآمدي لم تذكرهم المصادر السابقة ولا اللاحقة اللهم إلا مجنون ليلى قيس بن المُلوّح، وأكثر الظنِّ أنّ هؤلاء - إلا من استثنينا- عاشوا في حقبة العصر الجاهلي.

وقد ذكرت المصادر أنَّ شعراءً أُخر ظهروا في العصر الجاهلي وقد وُصِفوا بالجنون والحمق على حدٍّ سواء، ومن هؤلاء (مُدرِج الريح) الذي عُرِف بحماقته حتى قيل عنه «إنما سمي مدرج الريح بشعر قاله في امرأة كان يزعم أنه يهواها من الجن وأنها تسكن الهواء وتتراءى له وكان محمّقًا»[171]، فصورة المجنون في متخيّل الآخر عن هذا الشاعر نابعةٌ من كونها مفارقةً لما هو سائدٌ في العلاقات الاجتماعية في ذلك العصر، فمن تعلّق بمعشوقةٍ لم ترها العيون، وادّعى أنّها حبيبته أو زوجته فهو مجنون، وهذا ثابتٌ حتّى في متخيّل العصر الجاهلي الذي تشكّلت بنيته الفكرية على الإيمان بالخرافة في كثير من مفاصل الحياة وما بعدها.

وقد تسمّى أكثر من شاعرٍ جاهليٍّ بصفةٍ مُرادفة للجنون، ومن تلك الصفات (المُخبّل) وهي مشتقة من الفعل الثلاثي (خبل) ومصدرها الخبال وهو «الفساد الذي يلحق الحيوان فيورثه اضطرابا، كالجنون والمرض المؤثّر في العقل والفكر، ويقال: خَبَلٌ وخَبْلٌ وخَبَال، ويقال: خَبَلَهُ وخَبَّلَهُ فهو

(170) ينظر: المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي (ت: 370هـ)، تحقيق: الدكتور ف. كرنكو، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م: 248.

(171) الأغاني، لأبي الفرج الأصبهاني، تح: د. إحسان عباس وآخرون، دار صادر، بيروت، ط3، 2008م: 3/ 88 - 89.

خَابِل، والجمع الخُبَّل، ورجل مُخَبَّل»[172]، والمخبّل السعدي شاعرٌ جاهليٌّ معروف وهو ربيعة بن مالك، من بني شمّاس بن لأي بن أنف الناقة[173]

وقد يتميّز صاحب هذا الوصف بعنوانين مختلفين ظاهريًا (الجنون/ الحمق) ولكنّهما يُمثّلان قراءة مزدوجة من الآخر - أي السلطة ممثلة بالحاكم أو القبيلة- ولا يعني أنَّ صاحبها قد اتّصف بهذه الحالة المرضية، بل قد تكون في كثير من الأحيان وصفًا لمن لا يسير على التقاليد أو السلوك المُعتاد عليه، أو يختلف برأي لم يمثّل رأي الأغلبية التي بيدها زمام القول.

وإذا ما التمسنا الدواعي التي تكمن وراء قلة الشواهد على تمثّل ظاهرة الحمق والجنون؛ مما دعا إلى قلة الشخوص الذين اتّصفوا بهاتين الصفتين، هو أنَّ المجتمع الجاهلي بحكم تكوينه الاجتماعي، لم يصل إلى مستوى الرخاء والبذخ، والاختلاط البشري، والتمايز الطبقي والاقتصادي الذي بلغه مجتمع العصر العباسي الذي تميّز بتنامي هذه الظاهرة بشكلٍ لافت[174].

لقد تشكّلت صورة المجنون في الذهنية العربية الجمعيّة في العصر الجاهلي، من تنضيد جملةٍ من المرويّات والأساطير التي أسهمت في تنميط صورة للمجنون فيها كثيرٌ من التهويل بوصفه شخصًا مسكونًا بمخلوقات لها قوّة خارقة وهي (الجن) الصنف الثاني الذي يقابل (الإنس) ومن المعلوم أن قوّة الجن يمكن انتشارها بسرعة في العالم، ولها القابلية على التشكّل والتلبّس في الكائنات التي تمنحها المزيد من القوة والسلطان، وقد يكون تجلّيها في الشخص الذي تسكنه ضعيفًا، فتتسلّط عليه وتكون هي الآمرة والمُتحكّمة في سلوكه، ويتأثّر الشخص الذي استولت عليه الجن سلبيًا

---

(172) المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت: 502هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط1، 1412هـ: 274.

(173) ينظر: الشعر والشعراء، ابن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ: 1/ 410.

(174) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 13.

فتسلب منه الإرادة ويكون مرذولاً في قومه ومثيرًا للشفقة عند بعضهم وللاستهزاء والسخرية عند آخرين، وتارةً يكون الشخص قويًا حين تجد استجابةً منه، عندئذٍ يوظّفها في جوانب أخر تجعله المُتسيِّد في قومه وله السطوة عليهم، ونجد الشاعر من أجلى مظاهر الحالة الإيجابية للتفاعل بين هذه المخلوقات التي يعتقد العرب أنّها تُمِدُّ الشاعر بالشعر، فتنفث على لسانه، ولذا كانت المظاهر الاحتفالية عند القبيلة العربية «إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها، وصنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر، كما يصنعون في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان؛ لأنه حماية لأعراضهم، وذب عن أحسابهم، وتخليد لمآثرهم، وإشادة بذكرهم. وكانوا لا يُهنّئون إلا بغلام يولد، أو شاعر ينبغ فيهم، أو فرس تنتج»[175]. فالشعر لم يكن في فحول أهله من العرب لفظ لسان، ولكنه كان حسبًا ونسبًا، فإذا لم يستطع الشاعر أن يرفع ويضع، من أجل هذا كان يجنح الشعراء إلى اعتقاد أن شعرهم أحرف نارية تلقي بها الجن على ألسنتهم، وأنهم إنما يتناولون من الغيب، فهم فوق أن يعدوا من الناس ودون أن يُحسبوا من الجن، فإذا جاء أحدهم بالقصيدة البارعة، فهذا يدلّ على أنها من الجن، وأنه إنما يؤديها عن لسان قائلها، فيكون ذلك مدعاة إلى توكيد الثقة والاعتداد، ونحو ذلك مما هو من كبر القرائح وترفع العقول[176].

ولا يخفى أنَّ الذهنية الجاهلية مسكونةً بهاجس السحر، فبات مألوفًا ظهور طبقة من المشعوذين الذين يدّعون أنَّ لهم علاقات خفية بالجن والنجوم، ومن هنا نجد وفرةً في تعدد النعوت بإزاء هذه الطبقة بدءًا من متنبّئ وكاهن وساحر وحازي إلى عالم وممسوس وشاعر، فلا نعجب إذن حين يزعم الجاهليون أنَّ النبي (ﷺ) كان كاهنًا أو شاعرًا أو ساحرًا أو مجنونًا[177].

---

(175) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، (ت: 463هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5، 1981م: 1/ 65.

(176) ينظر: تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، د.ت: 3/ 41.

(177) ينظر: الأدب الجاهلي وبلاغة الخطاب - الأدبية وتحليل النص، د. عبد الإله الصائغ، دار الفكر المعاصر، صنعاء، ط1، 1999م: 188.

يبدو للباحث أنَّ اختصاص بعض الأشخاص بالجن كان يُرى عند الآخر (غير المُبتلى) متمثلاً إما في زاوية التدنيس، وهي الصورة السلبية التي شكّلها طور البداوة الذي مرّ به الإنسان العربي، وقد تجلّى هذا الطور بانعدام قدرة عقل الإنسان فيه على فهم الارتباط بين العلة والمعلول والسبب والمسبب فهما تاما، لهذا لا يرى عقله بأسا من أن يعتقد أنّ دماء الأشراف والملوك تشفي من عضّة الكلب المسعور، وتشفي من الجنون أيضا[178]، أو أن سبب المرض روح شرير حلّ فيه فيداويه بما يطرد هذه الأرواح، بل أكثر من ذلك حين يعتقد العربي أنْ يرتدي الجنّي ثوب بعض الهوام التي تصيب الإنسان بأذىً بليغ لا يقتصر على العقل فقط، وإنما سائر أعضاء الجسم، فقد عُدّت الأفاعي من بنات الجن، وتارة يرتدي الجن شكل العقرب، أو أنواع أخر من الحشرات أو الزواحف[179].

فالخَبْل - وهو فَسَادُ الأعضاء لا يَدْري صاحبه كَيْفَ يَمْشِي[180]- مُتأتٍّ من الشّيطان[181]، الذي تدلُّ كلمة الخَبَل عليه[182]، فكان من عاداتهم التي يعدُّها الباحثون أنَّها من جملة الأساطير أو العادات الشعبية أنّهم «إذا خافوا على الرجل الجنون وتعرض الأرواح الخبيثة له، نجسوه بتعليق الأقذار عليه، كخرقة الحيض وعظام الموتى. وذكروا أن أنفع من ذلك أن تُعلَّقَ طامثٌ عظام موتى ثم لا يراها يومه ذلك. ويشفي التنجيس من كل شيء. إلا من العشق»[183]. ولا يُستنكرُ شيءٌ من ذلك ما دامت القبيلة تفعله؛ لأن منشأ الاستنكار دقة النظر والقدرة على بحث المرض وأسبابه

---

(178) ينظر: الحيوان، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1965م: 2/ 7.

(179) ينظر: بنى المقدّس عند العرب، يوسف شلحت، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996م: 49.

(180) ينظر: لسان العرب: 11/ 197 (خبل).

(181) ينظر: الحيوان: 6/ 195.

(182) ينظر: لسان العرب: 11/ 197 (خبل).

(183) ينظر: بلوغ الأرب، محمود شكري الآلوسي، تحقيق: محمد بهجة الأثري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت: 2/ 319.

وعوارضه، وهذه درجة لا يصل إليها عقل العربي في تلك المرحلة المُبكِّرة من مراحل التطور الاجتماعي[184].

وأستطيع القول: إنَّ الصورة النمطيّة السلبية عن المجنون قد استدعت جملة من العلاجات تتفق وإشباع الصورة المهينة للمجنون، وقد تماهت بين جانبي التقديس والتدنيس، فتوظّف بعضًا من العلاجات التي فيها شيء من التوقير والاحترام للمريض، وهو أمرٌ قد يفهم على أنه يمثّل نظرة إيجابية تجاه المرض، فدماء الأشراف أو الملوك تشفي من الجنون، وهذا يعدّ تصعيدًا من شأن هؤلاء الذين يمثّلون أعلى طبقة في المجتمع، حين تُجعل دماؤهم شفاءً للمجانين، وأنّهم ببقائهم يمثّلون الحالة الاجتماعية الصحيحة ولا يمكن للآخرين إلا أنْ ينخرطوا تحت وصايتهم.

أما الزاوية الأخرى فقد تمثّل ابتلاء البعض بالجن في جانب القداسة والاحترام بل والتجبّر أحيانًا، فكان العرب فيما حكاه أبو عبيدة (ت: 209هـ) يعرفون الجني بأسماء، فإذا كفر وظلم وتعدى وأفسد قيل شيطان[185]. وقد يسمون الغضب شيطانًا، ومن ذاك قول أبي الوجيه العكلي في أمر: «كان ذلك حين ركبني شيطاني! قيل: وأي الشياطين تعني؟ قال: الغضب»[186]. وقد يريدون بالشيطان في بعض معانيه الفطنة وشدة العارضة[187]. ومن هذا المنطلق نجد الشاعر إحدى تجليّات هذه الصورة المُقدّسة عند العرب، وقد درج شعراء الأمم على استعانة القوى الغيبية من قديم؛ لأن البيان وحي، ولأن الشعر يكاد يكون تفاعلًا روحيا من امتزاج روح الشاعر بروح أخرى، إذ هو كالحالة الطارئة على النفس، تشعر بها وقتًا من دون وقت، وفي موضع دون موضع. وقد ذُكِر أنَّ الأعشى كان له

(184) ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دار الساقي، ط4، 2001م: 1/ 268.

(185) ينظر: تاريخ آداب العرب: 3/ 42.

(186) الحيوان: 1/ 300.

(187) ينظر: المصدر نفسه: 1/ 300.

شيطان اسمه مسحل، ولافظُ بن لاحظة هو صاحب امرئ القيس، وهبيد صاحب عبيد بن الأبرص وبشر بن أبي خازم، وهاذر بن ماهر صاحب زياد الذبياني، وهو الذي استنبعه وهو أشعر الجن وأضنهم بشعره؛ وجهنام صاحب عمرو بن قطن، وعمرو صاحب المخبل السعدي وصاحب حسان بن ثابت من بني الشيصبان، ومدرك بن واغم صاحب الكميت؛ قالوا: وكان الصلادم وواغم من أشعر الجن، وسنقناق صاحب بشار[188].

وقد أسهمت المرويات بما فيها من خرافات في ترسيخ الصورة النمطية للشاعر المُلهم من الشياطين، على الرغم من أنَّ الشعر لا علاقة له بوحي الجن، إلا أنَّ المُتخيّل الجمعي أصرَّ على تثبيت هذه الفكرة[189]، ففكرة شياطين الشعراء أضحت عقيدة راسخة عند العرب منذ القدم[190]. وقد روى أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي (ت: 170هـ) عن ابن المروزي عن أبيه أنّه التقى بهبيد صاحب عبيد بن الأبرص، فدار حديث بينهما وسأله عن شعر فقرأ له من شعره، فأنكره عليه؛ لأنه من أشهر أبيات عبيد، فقال قولته المشهورة التي راحت مثلاً: (ومن عبيد لولا هبيد) ثم أراد أنْ يعطيه عُسًّا من لبن فعافه لرائحته الكريهة، ثم صاح به بعد أنْ أمره بالرحيل عنه: أما إنك لو كرعت في بطنك العس لأصبحت أشعر قومك. ثم قال فندمت أن لا أكون كرعت عسه في جوفي على ما كان من زهومته*، وأنشأت أقول في طريقي[191]:

---

(188) ينظر: تاريخ آداب العرب: 3/ 42.

(189) ينظر: شياطين الشعراء - دراسة تاريخية نقدية مقارنة تستعين بعلم النفس، د.عبد الرزاق حميدة، مكتبة الإنجلو المصرية، 1956م: 85 - 95، و154 - 172.

(190) ينظر: الحيوان: 6/ 225 - 228، وفي تاريخ الأدب الجاهلي، علي الجندي، مكتبة دار التراث، دار التراث، ط1، 1991م: 225.

(*) الزُّهُومَةُ: رِيحُ لَحْمٍ سَمِينٍ مُنْتِنٍ. ينظر: لسان العرب: 12/ 277 (زهم).

(191) جمهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي (ت: أوائل القرن الرابع الهجري)، حققه وضبطه وزاد في شرحه: علي محمد البجاوي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت: 47 - 49.

أسِفتُ على عُسٍّ* الهَبيدِ وشُربِهِ لَقَدْ حَرَمَتْنيهِ صُرُوفُ المَقادِرِ
ولو أنَّني إذْ ذاكَ كنتُ شَرِبتُهُ لأصْبَحتُ في قَومي لَهم خيرَ شاعرِ

وقول الراوي هذين البيتين تظهر مدى أسفه على عدم شربه لبن الهُبيد؛ لأنّه سيغنيه عن الاستعانة بأيِّ قوى خارجة عن إرادته في حال ممارسته قول الشعر، وبالنتيجة يبقى الشاعر منوطًا باستمداد الإلهام من الجن، ومُرغمًا أنْ يكونَ مطيّةً لما يريده الجن، فالشاعر إنما يكتسب الشهرة في قومه لاستمداده من الجنّ.

وقد استمرّت هذه الرؤية في متخيّل الشعراء فيما بينهم، فكانوا حين يحكمون على شعر شاعر يشيدون ببعض الجنّ الذين لهم أثر جيّد على الشاعر، تمييزًا لهم عن بعض الجن الذي يترك أثراً رديئًا على الشاعر، ومن هذه المرويات ما نقل أنَّ «رجلًا أتى الفرزدق فقال: إني قلت شعرًا فانظره، قال أنشد، فقال:

وفيهِمُ عَمْرٌو المحمودُ نائلُهُ كأنما رأسه طين الخواتيم

فضحك الفرزدق ثم قال: يابن أخي إن للشعر شيطانين يدعى أحدهما الهوبر والآخر الهوجل، فمن انفرد به الهوبر جاد شعره وصح كلامه، ومن انفرد به الهوجل فسد شعره، وإنهما قد اجتمعا لك في هذا البيت فكان معك الهوبر في أوله فأجدت، وخالطك الهوجل في آخره فأفسدت»[192].
ومثل هذه المرويات تعكس لنا رُؤية طبقيّة عند الشاعر تجعله يُطلق أحكامه على وفقها. فتملي عليه بما يتناسب ومزاجه المتقلّب. ولا يخفي الشعراء ولاسيّما الفحول منهم أنَّهم بوساطة الجنّ استطاعوا أنْ يقولوا الشعر الجيّد، ومن ذلك قول الأعشى[193]:

(*) العُسُّ هو القَدَح الضَّخْمُ يَرْوِي الثَّلَاثَةَ والأربعة والعِدَّة. ينظر: لسان العرب: 6/ 140 (عس) .
(192) جمهرة أشعار العرب: 63.
(193) ديوان الأعشى الكبير، شرح وتحقيق، د. محمد محمد حسين، المطبعة النموذجية، مصر، 1950م: 221.

وما كنتُ شاحردا، ولكنْ حَسِبتُني إذا مِسْحَلٌ سَدّى لِيَ القولَ أنطِقُ

شَريكانِ فيما بَينَنا مِن هَوادَةٍ صَفِيَّانِ: جِنِّيٌ وإنسٌ مُوَفَّقُ

يَقُولُ فلا أعيَى لشيءٍ أقُولُهُ كَفاني لا عَيٌّ، ولا هُوَ أخْرَقُ

هذه الأبيات تثبت الصورة النمطية للشاعر الذي يمثّل إرادة الجنّ فيما تريد قوله على لسانه، فلا بُدَّ إذن من تقديس الشاعر والتهيّب منه، فكلُّ شاعرٍ له «شيطانه الذي يلهمه والذي يستغيث به كلما فارقه النَفَس الشعري»[194]، فهو المُسدّد من هذه القوى الغيبيّة التي لا تنفكُّ عن إلهامه.

وعلى الرغم من ذلك فإنّا لا نعدم وجود بيئات ظهرت في العصر الجاهلي، شكّلت وضعًا مُتميِّزًا في ذلك الزمان، لظهور شخصيّات تتصف بالجنون أو الحمق، مثل بلاطات الملوك، والأمراء، وشيوخ العشائر الذين عرفوا الحياة المُترفة، بخلاف ما هو عليه وضع العامة الذي يغلب عليه تبدِّي مظاهر الشظف والخشونة في حياتهم[195].

وقد نقل لنا تاريخ تلك الحقبة أنَّه قد ظهرت في بلاط النعمان بن المنذر، شخصية سعد القرقرة، وقد وصفته الأخبار المروية بأنه من حاشيته، وقيل إنّه أخوه من الرضاعة[196]، وكان واجبه يتمثّل بإضحاك النعمان بنوادره، وحركاته. وكان يُعدُّ في طبقة المُستأكلين، والمُتطفِّلين، إذن فهو رائد هذه المِهنة؛ فقد صاغ دستور الحماقة، واكتشف منافعها، وأشاد بمحاسنها، فكانت المنهج الذي مشت عليه أفواج الحمقى على مرِّ العصور[197].

---

(194) بنى المقدّس عند العرب: 50.

(195) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 13.

(196) ينظر: الفاخر، أبو طالب المفضل بن سلمة بن عاصم (ت: نحو 290هـ)، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، مراجعة: محمد علي النجار، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ط1، 1380هـ: 70.

(197) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 13.

وقد ذكر الثعالبي أنّه قيل لسعد القرقرة «ما رأيناك إلا، وأنت تزيد شحمًا، وتقطر دمًا، فقال: لأني آخذ، ولا أعطي، وأخطئ، ولا أُلام، فأنا طول الدهر مسرورٌ ضاحك»(198).

نلاحظ من خلال السؤال الذي وُجه لسعد القرقرة أنّ السائل كان مُتابعًا تغيُّر الصورة الجسديّة له، فهو يعاين السمنة التي صار سعد إليها، ويُشمُّ من خلال سياق السؤال أنَّ الكلام لم يأت من شخصٍ يبدي إعجابه بشخص سعد وإنما يبدي امتعاضه الدفين الذي تبدّى على سؤاله المُصوغ بطريقة استنكاريّة، ولذا جاء الجواب من سعد بطريقة الهزل الذي يستخفُّ بمن حوله فهو يأخذ ما يريد أخذه ولا يُمنع عن شيء، فهو على طول وقته مسرورٌ بما أصاب من دنياه.

ولم تذكر المصادر كثيرًا عن سعد القرقرة، فهي لا تعرّف سعدًا بأكثر من كونه «من أهل هجر، وأنّه كان يُضحك النعمان، ويُعجبه»(199)، كما أنَّ سعدًا لم يُنسَب إلى قبيلة ولم يُعرف له أب، وإنّما نُسِبَ بشكلٍ مُخالف إلى مهنته في الإضحاك، وهي التي حدّدت هويته التي بها اشتُهِرَ، بها فضلا عن انتمائه إلى الفئات الاجتماعية الدُنيا في عصره، وهي الصفة التي تشكّل معيارًا يكاد يكون ثابتًا في حياة الحمقى والمتحامقين(200).

ومن الحوادث التي اشتُهِر بها سعد القرقرة وأصبح قوله فيها مضربًا للمثل، ما رُوي أن النعمان بن المنذر قعد في مجلسه ذات يوم ضاحكاً، فأتي بحمار وحش، فدعا بفرسه اليحموم فقال: احملوا سعداً على اليحموم وأعطوه مطرداً وحلوا عن هذا الحمار حتى يطلبه سعد فيصرعه، فقال سعد: إني إذن أُصْرَعُ عن الفرس، ومالي ولهذا؟ قال النعمان: والله لتحملنه، فحُمِل على اليحموم، ودُفِعَ إليه المِطْرد، وخُلِّي الحمار، فنظر سعد إلى

(198) ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، أبو منصور الثعالبي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط1، 2003م: 95.

(199) الفاخر: 71.

بعض بنيه قائماً في النظارين فقال: بأبي وجوه اليتامى، فأرسلها مثلاً، فألقى الرمح وتعلّق بمعرفة الفرس، فضحك النعمان، ثم أُدرِكَ فأُنزِل، فقال سعد القرقرة:

نحنُ بغرسِ الوديِّ أعلَمُنا — منّا بركضِ الجياد في السلفِ
يا لهف أمي وكيف أطعنه — مستمسكاً واليدان في العُرُفِ
قد كنت أدركتُهُ فأدركني — للصيد جدٌّ من مَعشَرٍ عنفِ

أي أدرَكَني عِرقٌ من آبائي الذين كانوا عنفاً للخيل، فلم يكن فارسًا[201].

هذا الحدث الذي ترويه كتب الأمثال كان مكرّسًا لجلب الاستئناس والضحك الذي وفّره سعد القرقرة للنعمان وحاشيته، ولم يُلتفت لقوله إلا من قبيل الأمثال السائرة، «فالنعمان هو الذي صمّم المشهد، وسعد نفّذه، أو بالأحرى وقع عليه التنفيذ، فكان موضوعًا للسخرية، وعنصرًا للإضحاك»[202]، أما الظرف الذي جعل سعد القرقرة معرضًا لضحك النعمان وحاشيته لم يُعقّب عليه، وكأن الضحك والاستهزاء من حال القرقرة أمرٌ لا بُدّ منه؛ لأنّه لم يكيِّف نفسه ويليّن من قابلياته ما يؤهّله لأنْ يجتاز هذا الاختبار، فالمجتمع «إنْ لم يُهدِّد الفرد بالعقاب تهديدًا، فإنّه يُلوّح له بالمهانة، وهي على هونها مرهوبة، وتلك هي ولا بد وظيفة الضحك»[203]، وحين نعيد النظر في مُسبّب الضحك هل هو في محلّه، أم كان الضحك نتيجةً للحالة المُزرية التي صُوّر سعدٌ فيها، فلا يُستدعى اسمهُ إلا وتنفرج أسارير المُتلقي استعدادًا للدخول في أجواء المتعة والضحك المتواصل المصحوب بالهزل والاستخفاف بالآخر.

---

(200) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 14.

(201) أمثال العرب، المفضل الضبي (ت: 168هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1424هـ: 71.

(202) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 15.

(203) الضحك، هنري برجسون، ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م: 94.

وقد نستدلُّ من ذلك أنَّ طائفة الحمقى والمجانين كانوا - في الغالب- يُمثِّلون الصورة الملعونة أو المنبوذة، فلا يرغب المجتمع من أنْ يُعلِنَ نسبتهم إليه، وما أسهم في نبذهم من حيث الانتساب القبلي، أنّهم لم يمتلكوا أدوات القوّة المُمثَّلة بالمعرفة التي تُشكّل أساسًا في موضعة القوة وتخصيصها إلى جنب المعرفة، والعقلاء هم الذين يملكون القُوَّة لا غيرهم من أفراد المجتمع، فلا يُستدعى المجنون أو الأحمق إلا كحاشية تكون هامشًا للمتن الاجتماعي المُمثّل بالعقلاء، لإضفاء أجواء المتعة وتزجية الوقت بما هو مُضحك، وهذا ما نجده في شخصية سعد القرقرة الذي يقوم بواجبه في تسلية الحاكم وإمتاعه بالمُلَح والطُرَف.

وممّا يؤكّد الرؤية التي تشكّلت في متخيّل المجتمع الجاهلي بشأن الصورة الهزلية لضعاف العقول وأنهم لا ينفعون إلا في قضاء الوقت وقتله بالضحك على تصرّفاتهم، ما أورده الدكتور جواد علي في مفصّله تحت عنوان (قتل الوقت) فقال: «وقد أشرت إلى أن "النعمان بن المنذر" كان يستخدم المضحكين، وعلى رأسهم "سعد القرقرة" لإضحاكه. وقد عد في المستأكلين والمتطفلين. وقد استعان السادة والأشراف بالمضحكين أيضًا ليقصوا لهم القصص المضحك. والقرقرة الضحك إذا استغرب فيه. وقد لقب بها سعد هازل النعمان بن المنذر ملك الحيرة. كان يضحك منه [...] والمحمّقون مادة من مواد التسلية والترويح عن النفس. ومنهم من اتخذ التحمق وسيلة للوصول إلى الملوك والسادات. ومنهم من كان محمقًا بطبعه. مثل هؤلاء يكونون وسيلة من وسائل السمر، بما يظهر منهم طبعًا أو تصنعًا من حمق»[204].

ونلاحظ أنَّ كثرة تسميات الحمق لم تأتِ كلّها في سياق وصف الحمقى، بل كان بعضها مشتقًّا من أسماء لحمقى اشتُهروا في زمانهم، وهذا ما نجده في تسمية الأحمق بالقباع، نسبة إلى قباع بن ضبة الباهلي[205] كان

(204) ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: 8 - 9.

(205) ينظر: المستقصى في أمثال العرب: 1/ 83.

من أحْمَقِ أهل زَمانِه فِي الْجَاهِلِيَّة[206]، وقيل بأنه من المُحمّقين[207] يضرب مَثَلاً لكل أحْمَقَ. وقد اتُخذ اسمهُ سُبَّةً يُنبَزُ بها، فيقال: يا ابن قابعاءَ. ويا ابن قُبَعَةَ، يوصف بالحُمْق[208].

ويظهر أنَّ هذه الشخصيّة كانت مثارًا لسخرية المجتمع الجاهلي واستهجانه؛ لما اتصف به من رأفة مفرطة، وهذه القيمة تكون - في الغالب- من الصفات التي ينظر إليها المجتمعات أنها تدلّ على الشخصية الضعيفة، بل المهزوزة، وهذا المجتمع تشكّلت في ذهنه صورة نمطيّة للشخصية القوية الحازمة التي تنأى بنفسها عن الرأفة أو أي مظهر من مظاهر الرحمة، وهذا ما يتبيّن لنا عبر قول قتيبة بن مسلم (ت: 96هـ) في خطبته شديدة اللهجة لأهل خراسان حين استنصرهم على سليمان بن عبد الملك (ت: 99هـ)، فقد ذكر فيها قباع بن ضبة فقال: «يَا أهل خُرَاسَان إنْ وَلِيكُم وَالٍ شَدِيد عَلَيْكُم قُلْتُمْ جَبَّار عنيد وَإِن وَلِيكُم والٍ رؤوف بكم هَيّن ليّن قلتُم قباع بن ضبة»[209].

ويُوصف الرجل بالحُمق في العصر الجاهلي، حين يأتي بفعلٍ يُخالف السائد من التقاليد والأعراف، ففعله الذي يكشف مدى رجاحة عقله من عدمها، ونستطيع القول: من هنا بدأت تتكوّن الصورة النمطية للأحمق في المتخيّل العربي حين يُقارف الشخص عملاً لم يُعهَد له من قبل، حتى وإن عُرِف بالحِكمة ورجاحة العقل، ومن الشواهد الدالّة على ذلك العرب كانت تعظم شأن لقمان بن عاد الأكبر والأصغر لقيم بن لقمان في النباهة والقدر، وفي العلم والحكم، وفي اللسان والحلم، على أنَّ للأصغر قصة قبل ولادته تُبيّن أنّه ليس ابنًا شرعيًّا، ولهذا السبب وُصِف بالمُحمّق، وذلك حين قامت أخت لقمان بمضاجعته من دون علمه، طمعًا بإنجاب الولد الحكيم، فقد

(206) ينظر: تهذيب اللغة: 1/ 187 (قبع).
(207) ينظر: أساس البلاغة: 2/ 94.
(208) ينظر: العين: 1/ 183 (قبع).
(209) ينظر: المستقصى من أمثال العرب: 1/ 83.

نُقل أنّها قالت لامرأته: إني امرأةٌ محمّقة، ولقمان رجل محكم منجب، وأنا في ليلة طهري، فهبي لي ليلتك. ففعلت فباتت في بيت امرأة لقمان، فوقع عليها فأحبلها بلقيم[210]، فلذلك قال النمر بن تولب[211]:

لقيمُ بنُ لقمان من أخته ... فكان ابن أخت له وابنما

ليالي حُمِّقَ فاستحصنت ... عليه فغُرَّ بها مُظلِما

فأحبلها رجلٌ نابهٌ ... فجاءت به رجلا محكما

وفي هذه القصّة يتبيّن لنا جليًّا أنّ العرب في العصر الجاهلي قد تنبّهوا لأثر زيجات الأبوين في تكوين صفات المولود، إذ جعلت أخت لقمان تطلب صفات الحكمة من أخيها؛ لأنّها قد وجدت أثر زيجات زوجها في مولودها السابق حين جاء أحمقًا فحُمّقت لأجل ذلك. أما وصف لقمان بالحمق فلأنّه شرب الخمر ولم ينتبه أنّه قارب أخته من دون علمه.

تأخذ الصفات الظاهرة للآخر أثرها في تشكيل علامات الحمق، على أنّها لا يمكن الركون إليها وجعلها منوطةً بكلّ أحمق، فقد تُبطن خلاف ما تُظهر وتكسر أفق توقّع الرائي لها، وتفاجئه بعكس ما يتوقّع، وهذا ما كان من أمر المُتلمّس وطرفة في قصّتهما المشهورة في كتب الأدب حين مرّا وهما يحملان صحيفتهما المشؤومة على شيخ يجلس على قارعة الطريق وهو يُحدِث ويتفلى ويأكل، فقال المتلمس: بالله ما رأيت أحمق من هذا، فقال الرجل وما رأيت من حمقي؟ أُخرجُ خبيثاً وأُدخِل طيّباً، وأقتل عدواً، أحمق والله مني من حمل حتفه بيده[212].

فالأحمق في تصوُّر المتلمّس هو من تبدّى على سلوكه عدم الحياء من الآخرين فيُحدِث أمام المارّة، وهذا التصوُّر قوبِل بالنقض على صاحبه

(210) ينظر: أمثال العرب: 62، والبيان والتبيين: 1/ 184 - 185: 285.

(211) ديوان النمر بن تولب العكلي، جمع وشرح وتحقيق: د. محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط1، 2000م: 120 - 121.

(212) ينظر: عقلاء المجانين: 68 .

مشفوعًا بتعليلٍ يُسوِّغ قيامه بهذا الفعل على هذه الشاكلة، ثمَّ يُنهي الشيخ كلامه بحكمةٍ تحمل نبوءةً بما سيحدث لهما في قابل الأيام.

وإذا أردنا تتبّع المدوّنات التي نقلت التراث العربي في تلك الحقبة، فنجد أنَّ بعضها تُظهر لنا حالات فردية تمثّلت في شخصٍ واحد وهذا ما سنعرضه بعد قليل، وبعضها الآخر يُطلعنا على حالات جماعية، إذ يظهر بين أخوين كما هو الحال عند زهير بن جناب وأخوه عدي، فقد نقلت الكتب أنَّ عديًا كان (يحمق) وهذه العبارة توحي بأنّه كانَ يتقصّد الحُمق ويتصنّعه؛ ليُتيح له غطاءً يحميه من العقوبة حين ينتقد أو يسخر من الآخرين، وهذا ما أظهرته الرواية التي نقلها أكثر من مصدر من أنهما حين وفدا إلى بعض الملوك، «فلما دخلا شكا الملك إلى زهير - وكان ملاطفاً له - إن أمّه شديدة الوجع، فقال عدي اطلب لها كمرةً حارة، فغضب الملك وأمر به أن يقتل، فقال له زهير: أيها الملك إنما أراد عدي أن يبعث لك الكمأة، فإنّا نستحبها ونتداوى بها في بلادنا»[213].

أمَّا أخوه زهير بن جناب فقد نصّت المُدوّنات أنّه كان شاعرًا ومن المعمّرين المعدودين ومن أشراف قومه الذين عُرفوا بالكهانة والطبابة، ولكنه حين هرم ذهب عقله، فلم يكن يخرج إلا ومعه بعض ولده، أو ولد ولده[214].

وقد نقلت المصادر أخبارًا أخر لأخوةٍ فُطِروا على الحُمق، وهم كلاب وكعب وعامر أبناء ربيعة بن عامر بن صعصعة[215]. وهذا يعني أنَّ المجتمع الجاهلي قد أدرك - إلى حدٍّ ما- بعضًا من أمارات هذه الظاهرة، فنجد فيما مرّ ذكره من مرويّات من وُصِف بأنه يحمق، وبعضها يُظهر حمقًا تجلّى على سلوكه من دون قصدٍ أراده.

---

(213) أمثال العرب (الضبي): 168 .

(214) ينظر: المعمرون والوصايا، أبو حاتم السجستاني (ت: 248هـ)، تحقيق: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت: 25.

(215) ينظر: ذيل الأمالي والنوادر، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي (ت: 356هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1926م: 29.

ونجد بعضًا من الشخصيات التي ظهرت في العصر الجاهلي، عُرفت بالحمق لدرجة ضرب المثل بها، هي شخصية "بيهس"[216] فقيل في الأمثال: "أحمق من بيهس"[217]. وواضح أنَّ هذا التركيب اللغوي لهذا المثل جيء به على نحو التناهي والمبالغة في الصفة.

ومن الغريب أنّه لُقّب بـ(الأحمق الحكيم)[218] وقد وصف بأنَّه على الرغم من حُمْقه فقد كان أحْضَرَ الناس جَوَابا، وقيل إنه ما تكلَّم به من الأمثال التي يَعْجِز عنها البلغاء[219]، ولعلَّ اجتماع صفتي الحمق والحكمة في شخصٍ واحد تمثّل ضربًا من التناقض الذي لا يختلف عليه اثنان؛ لأنَّ صفة الحكمة قد نجدها غريبةً بعض الشيء حين تُلصق بشخصٍ أحمق، فالحمق فساد في العقل كما يقول ابن الجوزي[220] (ت: 597هـ) والفساد أبعد ما يكون عن الحكمة، وهذا التناقض الظاهري ينفضُّ إلى أنَّ صفة الحمق ما هي إلا ادّعاء لا واقع لها، بعد أنْ نؤكّد صعوبة تخلّي المجتمع عن «رجلٍ مضحك، أو أنْ يُنظرَ إليه باعتباره [كذا] شيئًا آخر، خاصة إذا كان ذلك الرجل مُسلّيًا ذا وضع يدعو للسخرية»[221].

ومن الصفات التي حفّت بشخصية بيهس أنّه شُبّه بالنَعَامة، وإنما لُقب بها لِطوُل ساقيه، ولشدة صَمَمِهِ[222]، وهاتان الصفتان في النعامة[223]. والباحث يرى أنَّ تشبيهه بالنعامة مُتأتٍّ من حادثة ذكرها مُدوِّنو الأمثال تبيّن

(216) وهو رجل من بني غُراب بن فزارة بن ذُبيان بن بَغيض، ينظر: الفاخر: 62.
(217) ينظر: أمثال العرب: 37.
(218) ينظر: جمهرة الأمثال: 1/ 342، ونثر الدر في المحاضرات: 6/ 60، ومجمع الأمثال: 1/ 223.
(219) ينظر: مجمع الأمثال: 1/ 223.
(220) ينظر: المصدر نفسه: 1/ 385.
(221) صناعة الثقافة السوداء، إيليس كاشمور، تر: أحمد محمود، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م: 51.
(222) ينظر: الحيوان: 4/ 413.
(223) ينظر: المصدر نفسه: 4/ 411.

- بحسب ظاهرها- أنّه كان جبانًا لا يجابه المصاعب بقوّة بل يهرب منها إلى حمقه المُدّعى كما تهرب النعامة من فريستها بطريقة حمقاء وذلك بأن تدسّ رأسها في التراب، ويبقى جسمها ظاهرا أمام الفريسة[224]، وسنستعرض الرواية بطولها، ومنها ما يتعلّق بظرفه الأُسَري الذي جعله مهمّشًا غير مُرحّبٍ به عند والدته التي كانت تفضلُ إخوانه عليه، فقد كان «سابع سبعة إخوة، فأغار عليهم ناسٌ من أشْجَع بينهم وبينهم حرب وهو في إبلهم، فَقتَلوا منهم ستة وبقي بَيْهَسٌ وكان يُحَمَّقُ، وكان أصْغَرَهم، فأرادوا قتله، ثم قالوا: وما تريدون من قتل هذا؟ يُحْسَبُ عليكم برجل ولا خير فيه، فتركوه، فقال: دعوني أتوصَّلُ معكم إلى الحي، فإنكم إن تركتموني وَحْدِي أكلتني السباع وقَتَلَني العطش، ففعلوا، فأقبل معهم فلما كان من الغدِ نزلوا فَنَحَروا جَزُوراً في يومٍ شديدِ الحر، فقالوا: ظَلِّلُوا لَحْمكم لا يفسد. فقال بيهس: لكنَّ بالأثَلاثَ لحماً لا يُظَلَّل، فذهبت مثلا، فلما قال ذلك قالوا: إنه لمُنْكَر وَهَمُّوا أن يَقْتلوه، ثم تركوه وظلُّوا يَشْوُون من لحم الجزور ويأكلون، فقال أحدهم: ما أطْيَبَ يومَنَا وأَخْصَبَه، فقال بيهس: لكنْ على بَلْدَح قومٌ عَجْفَى، فأرسلها مثلا، ثم انْشَعَبَ طريقُهم فأتى أُمَّه فأخبرها الخبر. قالت: فما جاءَني بك من بين إخوتك؟ فقال بيهس: لو خُيِّرْتِ لاخْتَرْتِ فذهبت مثلا، ثم إن أمه عَطَفت عليه ورقَّتْ له فقال الناس: لقد أحبَّتْ أم بيهسٍ بيهساً. فقال بيهس: ثكلٌ أرْأَمَهَا ولدا، أي عَطَفها على ولد، فأرسلها مثلا، ثم إن أمه جَعَلت تُعطيه بعد ذلك ثيابَ إخوته فَيَلْبَسُها ويقول: يا حَبَّذَا التراثُ لولا الذلَّة فأرسلها مثلاً، ثم إنه أتى على ذلك ما شاء الله فمر بنسوة من قومه يُصْلِحْنَ امرأةً منهن يُرِدْنَ أن يُهْدِينَهَا لبعض القوم الذين قَتَلُوا إخوته، فكشَفَ ثوبه عن اسْتِهِ وغطى به رأسه فقلن له: ويحك! ما تصنع يا بيهس؟ فقال:

الْبَسْ لكلّ حالةٍ لَبُوسَها ... إمَّا نَعِيمَها وإمّا بُوسَها

---

(224) ينظر: مجمع الأمثال: 1/ 225.

فأرسلها مثلا، ثم أمر النساء من كنانة وغيرها فصنَعْنَ له طعاماً، فجعل يأكل ويقول: حَبَّذَا كثرةُ الأيْدِي في غير طعام فأرسلها مثلاً، فقالت أمه: لا يطلبُ هذا بثأرٍ أبداً، فقالت الكنانية: لا تأمَنِي الأحْمَقَ وفي يَدِه سكين، فأرسلتها مثلا، ثم إنه أخبر أن ناساً من أَشْجَعَ في غارٍ يشربون فيه، فانطلق بخالٍ له يقال له: أبو حَنَش، فقال له: هل لك في غارٍ فيه ظِباء لعلنا نصيبُ منها، ويروى: هل لك في غَنِيمة باردة، فأرسلها مثلاً، ثم انطلق بَيْهَس بخاله حتى أقَامَهُ على فَمِ الغار ثم دفع إبا حنَشٍ في الغار فقال: ضَرْباً أبا حَنَشٍ، فقال بعضهم: إن أبا حَنَشٍ لَبَطَل، فقال: أبو حنش: مُكْرَهٌ أَخُوكَ لا بَطَل»[225].

إنّ هذه الرواية التي دوّنتها كتب الأمثال على طولها، فيها إشارات كثيرة نستدلُّ من خلالها على أنَّ بيهس كان يصطنع الحُمق، بسبب الظروف التي ألجأته لانتحال هذه الصفة، فقد تعرّض إلى ضغطٍ داخلي تمثّل في والدته التي فرّقت بينه وبين أخوته في المحبّة حتّى إذا جاءها سالمًا قالت له: (ما جاءني بك من بين إخوتك؟) وفي رفض الأمّ ولدها واستنكارها بقاءه سالمًا ولم يمُت، صورة لانكسار أفق التوقّع في ذهن بيهس الذي أخفق في تحقيق أهم حاجةٍ تشكّل هويته كإنسان وهي الحاجة إلى الانتماء التي تشكّل أحد حاجات الإنسان الخمس - بحسب إيريك فروم- ومن الطبيعي حين يجرّد النظام الاجتماعي - بدءًا بالأسرة- هويّة الإنسان سيندفع الأخير إلى الجنون وإلى الأفعال المعادية للمجتمع أو المُدمِّرة للذات[226].

وحين يقوم بنزع ملابسه ويُظهر عُريه بإزاء نساء حيّه لأنّه يراهنُ غير مباليات بقتل إخوته السبعة من هؤلاء القوم، يعبّر عن إدراكه أنّ لغة الجسد تتيح أفقًا يكشف ما يخفيه الكلام، فالإنسان يتكلم بجسده مثلما يتكلّم

(225) مجمع الأمثال: 1/152 - 153.

(226) ينظر: الإنسان بين المظهر والجوهر، إريك فروم، سلسلة عالم المعرفة (140)، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989م: 8.

بلسانه، وكلّما تضاعفت فعالية الكلام الجسدي تمكّن من إنشاء تقاليد ثقافية تؤدي إلى اكتشاف حقول دلالية جديدة بوساطة توظيف المعطى الجسدي(227)، فبيهس أدرك الظلم الذي لَحِقَ به، فكان ادّعاؤهُ هذه الصفة للتخلّص من القتل، كلُّ هذه العلامات الدالة على عقلانية التصرُّف البيهسي - بحسب ما يراه- قوبِلت بالتجاهل وتنضيد الصورة المغايرة لواقعه، فلا يتوقع - وحاله كما بيّنا- إلا مزيدًا من التنكيل من قتلة إخوته حين استكثروا فيه القتل؛ فأبقوه لأنهم لا يرون في قتله إلا استنقاصًا من قدرهم، وذلك واضح من خلال قول بعضهم لبعض: (ما تريدون من قتل هذا، يُحسب عليكم برجل ولا خير فيه؟) وتارة يصفوا قوله بالمُنكَر حين لا يستسيغون ما يقوله، وكأنه في واد وهم في واد، وقد همّوا أنْ يقتلوه ولكن المانع أنهم لا يرون في قتله شأنًا، فتركه أفضل لهم من قتله، وصورة بيهس حين يرجع إلى أمه فيحكي لها الخبر، فتقابله باستنكار بقائه من دون إخوته حيًّا؟ تركّز أنَّ شخصه غير مرحّبٍ في وجوده، ما يجعله يخرج مطالبًا بثأره لأخوته من قتلتهم، وحين يحاول زعزعة الصورة المنمّطة لشخصه في متخيّل الجماعة التي يعيش في وسطها، فيظهر مطالبًا للثأر، ينبثق الإشكال من داخل بيته، أي من أمه حين تقول: (لا يطلبُ هذا بثأرٍ أبداً) ومن خارج بيته حين تستقبله الكنانية فتقول محدّثة النسوة: (لا تأْمَنِي الأَحْمَقَ وفي يَدِه سكين) كلّ هذه المقولات انطلقت لتثبّت حقيقة غير قابلة للتغيير أو التعديل، فالأحمق ينظر له من منظور أقرب الناس له بأنه لا قيمة له، فلماذا لا يقتُل؟ ومن منظور أبعد الناس له - وهم قبيلة أشجع - بأنه لا يستحق القتل استصغارًا لشأنه، فالقتل لمن له قيمة يأخذها الآخر المُعادي بالحسبان، أما إذا كان أحمق فهو أحقر من أنْ يُقتل، ولذا يتمّ قتله معنويًا حين يكون مثارًا للسخرية وإنْ صدر منه قولٌ أو فعل جاد.

ومن الشخصيات التي هيمن عليها وصفا الحمق والجنون حتى غدا

(227) ينظر: تأويل لغة الجسد داخل الوعي الثقافي العربي، علي زيعور، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، ع 54 - 55، بيروت - باريس، 1988م: 68.

محض اسمه رمزًا يُشار به لهذه الظاهرة، يزيد بن ثروان القيسي[228] المعروف باسم هبنّقة[229]، فقيل في الأمثال: (هو أحمق من هبنقة)، وتذكر المصادر التي حفلت بأخباره لقبًا آخر هو (ذي الودعات) ومن خلال هذا اللقب يرتسم في متخيل المجتمع أنَّ من لوازم المجنون التي تشكّل هويّته الفارقة عن العقلاء، ارتداء الوَدَع «وَهِيَ خَرَزٌ بيضٌ جُوفٌ فِي بُطُونِهَا شَقٌّ كَشَقِّ النواةِ تَتَفَاوَتُ فِي الصِّغَرِ وَالْكِبَرِ»[230]وقد جرت عادة المجانين أو أريد لهم أنْ يظهروا على وفق هذه الصورة[231]، وكأنَّ القلادة جزءٌ لا يتجزّأ عن حياة المختلّ عقليًّا، ولعلّها إشارة إلى العقل المفتقد أو الذي قسره المتخيل على التغييب، فكلاهما (العقل، والقلادة) يمثّلان زينةً يتحلّى بها صاحبها، فلمّا فقد المجنون عقله فلا بُدّ إذن من معادلٍ موضوعي يعوّض به عمّا فقده؛ ولذا نقل مُدوِّنو سِيَر الحمقى والمجانين أنَّه كان «من حمقه أنه جعل فِي عُنُقه قلادة من ودع وَعظم وخزف وَهُوَ ذُو لحية طَوِيلَة فَسُئلَ عَنْهَا فَقَالَ لأعرف بهَا نفسي وَلِئَلَّا أضلّ فَبَاتَ ذَات لَيْلَة وَأخذ أَخُوهُ قلادته فتقلدها فَلَمَّا أصبح هبنقة رأى القلادة فِي عنق أَخِيه فَقَالَ لَهُ يَا أخي إن كنت أَنْت أنا فَمن أنا»[232]، ففي هذا الخبر نجد الحُجّة التي تذرّع بها هبنّقة منصبّة حول إثبات وجوده في عالم العقلاء، وكأنّ وجوده يمثّل احتجاجًا صارخًا لعالم العقل الذي سلبه حقّ إثبات شخصيته التي أثارت استهزاء العقلاء به. ولا يفوتنا أنَّ الخبر أشار إلى صفةٍ تمثّل علامة على خرقه وهي (طول اللحية)

(228) ينظر: المحبّر: 381، ونثر الدر في المحاضرات: 6/ 60.

(229) ينظر: العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي (ت: 328هـ)، تحقيق: د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1983م: 7/ 170، وقد ذُكر أنه كان (يُحمّق) ينظر: حماسة الخالديين، حماسة الخالديين (الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليين والمخضرمين) الخالديان أبو بكر محمد بن هاشم الخالدي، (ت: نحو 380هـ)، وأبو عثمان سعيد بن هاشم الخالدي (ت: 371هـ)، تحقيق: الدكتور محمد علي دقة، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، د.ط، 1995م: 53 .

(230) لسان العرب: 8/ 380 (ودع).

(231) ينظر: عقلاء المجانين: 39.

(232) ثمار القلوب في المضاف والمنسوب: 122.

وستصبح هذه الصفة علامةً فارقة لأكثر من أحمق نجدها في مسارد وصف الحمقى والمجانين[233]. ولو أردنا أنْ نبحث عن علاقة الحمق أو الجنون بطول اللحية، فلا نجد غير ما سبق تعليله ارتكازًا على قول بعض الحكماء من أنّها - أي اللحية- نتاج الحمق، ولما كانت اللحية موجودة في كلّ رجل، فهذا يعني أنّ الحمق - وهو سمادها بحسب تعبير هؤلاء الحكماء- له وجود فيه، ولكن من طالت لحيته، أو تركها حتى تطول، كان حمقه مميّزًا عن الآخرين، فضلاً عن احتمال آخر وهو أنّ طول لحية هبنّقة يمثّل صفةً لم تكن سائدةً عند بني قومه، فمن خالف التقاليد التي يطبّقها المجتمع يكون عُرضةً لوصفٍ مُنفّرٍ يمثّل الشاذّ من السلوك.

ولعلّ إجابة هبنّقة عن سبب لبسه القلادة، يحيل - في بعضٍ من وجوهه- إلى صيحة سقراط: (اعرف نفسك) وهذه المقولة التي أطلقها سقراط كانت تمثّل «أسلوبه الساخر المقنع لإيقاظ الفكر وتحرير العقل الذي يوصل الإنسان إلى معرفة نفسه وإلى السعادة»[234]، كذلك إجابة هبنّقة التي أريد لها أنْ تظهر مدى حمقه وبلاهته، «فمن تُرى لا يعرف من هو؟ لكنّ الحكمة الكامنة وراء هذه الدعوة لا تكفي لتلخيصها مئات الإجابات»[235].

ولم تفلح المرويات الشفاهية في إخفاء نباهة هبنّقة ومقدار ذكائه، ومن تلك المرويات ما نقل أنه سمع منشداً ينشد بيتًا لعبد قيس بن خفاف[236]:

احذَرْ محلَّ السوءِ لا تحلُلْ به   وإذا نبَا بكَ منزلٌ فتحوَّلِ

---

(233) ينظر: لسان العرب: 11/ 552 (قثل)، حيث روى بيت عن ابن بري أنشده أبو زيد:
وشَمَّرَ الضِّبْعانُ واشْمَعَلَّا،   وَكَانَ شَيْخًا حَمِقاً قِنْوَلَّا،
ومادة (نعثل) أيضا

(234) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مالك بن نبي، تقديم: المحامي عمر مسقاوي، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، 2002م: 69.

(235) البئر والعسل - قراءات معاصرة في نصوص تراثية، حاتم الصكر، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1992م: 93 .

(236) المفضليات، المفضل الضبي (ت: نحو 168هـ)، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف - القاهرة، ط6، د.ت: 385.

فقال: أخطأ القائل، [وفي رواية قال: هذا أحمق بيت قالته العرب[237] قيل له: ولِمَ؟ قال: لأنَّ أهل السجون قد نبا بهم منزلهم ولا يقدرون على التحوّل، ولكنَّ الصَّواب أن يقول:

إذا كنت في دارٍ يهينك أهلُها ولم تكُ مكبولاً بها فتحوَّلِ[238]

وفي خبرٍ آخر يظهر لنا مدى سوء تدبيره، - بحسب تعبير رواة الأخبار[239]- فقد «كان أهله أعطوه إبلاً يرعاها، فجعل يتعهد المنقّيات منها، ويستهين بهزلاها، فقيل له: هذه كانت أولى بالرعي، فقال: أكرمت ما أكرم الله منها، وأهنت ما أهان، أي إنَّ ذوات الشحوم هي التي أكرمها الله، وإنَّ العجاف هي التي أهانها الله»[240]، إنَّ هذا الفعل الذي قام به هبنّقة لم يُقرأ إلا بوصفه صنيعًا فاسدًا يستدعي الاستهزاء والضحك، ولم يُقرأ بوصفه احتجاجًا عمليًّا بطريقة يصوِّر عبره مدى ظلم المجتمع للقويّ الصحيح البدن، وتهمّش السقيم الذي هو بحاجة أكثر لعناية المجتمع ورعايته.

وعلى هذه الشاكلة كانت الأخبار تنسج حول شخصية هبنّقة فتظهره بالمُتمادي في حمقه، على حين أنّها لو قُرِأت هذه الأخبار على وفق المنظور (الكولونيالي) الذي يأخذ بالحسبان خطاب القُوة ومصادرته للمعرفة بإرادة القوة، ولا تتمثّل القوة - بحسب هذا المنظور- إلا من خلال استيلاء عقل الآخر الظاهر في تصنيف الآخرين وجعلهم في طبقات وضمن تسميات لا يحقّ للآخر تغييرها أو تبديل وجهة النظر عنها، ومن الأخبار التي تثبّت قصدية الأفعال التي يقوم بها هبنقة على الرغم من غرابتها، وهذا ما يجعل سلوكه مفارقٌ لسلوك الآخرين ما رُوي «أنه ضلّ له بعير فجعل ينادي: من

(237) ينظر: عقلاء المجانين: 120.

(238) ينظر: حماسة الخالديين: 53.

(239) ينظر: الأمثال، أبو عُبيد القاسم بن سلّام (ت: 224هـ)، تحقيق: الدكتور عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، ط1، 1980م: 301.

(240) الأمثال: 301.

وجد بعيري فهو له. ولِمَ تنشُدُهُ؟ قال: وأين حلاوة الظفر والوجدان؟»[241].

ومن الأخبار التي تؤكّد استحكام حمقه وفساد رأيه فضلاً عن سفه من يُشاورهُ ويأخذ برأيه؛ لكي تبقى صورته محتفظة بقيمتها الهزلية الباعثة على السخرية والضحك لا غير، ما نُقِلَ «أنَّ رجلاً أراد النكاح فقال: لاستشيرن أول من يطلع عليّ ثم أعمل برأيه؛ فكان أول من طلع هبنقة القيسي، وتحته قصبة؛ فقال له: أريد النكاح، فما تشير به علي؟ قال: البكر لك، والثيب عليك، وذات الولد لا تقربها واحذر جوادي لا ينفحك»[242]. وهذا الخبر يُظهر حكمةً قد لا يدركها العقلاء لاسيّما إذا كان صاحب هذه الكلمات المُكثّفة الدلالة يشي مظهره الخارجي بعدم انضباط سلوكه، فلا تأخذ نصيحته أثرها في الآخر بقدر ما تثير السخرية والاشمئزاز منه.

ويلاحظ في هذا الخبر أنه نقل لنا وصفًا آخر لهبنّقة وهو ركوبه القصبة، وهذا الوصف سيكون ملازمًا لأكثر المجانين الذين ظهروا في العصر الإسلامي[243]، إرضاءً لمخيال الجماعة التي نمّطت صورة المجنون وجعلته يتوهّم القصبة فيجعلها فرسًا، وهذا ما يبعث المتلقّي على الضحك والتندُّر بهذه الشخصيّات.

واللافت في أخبار هبنّقة أنّها تتكرر في بعض المشاهد، وهذا الأمر لا يمكن أنْ يتقبّله الباحث بوصفه من وحي الصدفة، بل هو من فعل المخيّلة الجمعية التي تنضّد الحدث وتقوم بتكوين شخوصه التي ربما يكون لها وجود واقعي في المجتمع، ومن ثمّ تضفي عليه بما يتفق ورُؤى هذه المخيلة الجمعية، فمثلاً ما ذكرناه آنفًا أنَّ مشهد السائل الذي يستفتح بأوَّلِ من يطلع عليه، يتكرَّر في خبرٍ آخر يذكر جماعتين تدّعي كلٌّ منهما في انتساب رجلٍ

(241) المحاسن والأضداد، (الجاحظ): 129.

(242) العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي (ت: 328هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1404هـ: 7/ 108.

(243) ينظر: العقد الفريد: 7/ 165، 168، وأشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم، الصولي (ت: 335هـ)، مطبعة الصاوي، 1936م: 327، عقلاء المجانين: 39، 67، 76، 106.

لم تبيّن من هو إليها، فذكر الرواة أنَّه «اختصمت إليه بنو الطفاوة وبنو راسب في رجل ادّعى هؤلاء وهؤلاء، فقالت الطفاوة: هذا من عرافتنا. وقالت بنو راسب: هذا من عرافتنا. ثم قالوا: قد رضينا بأول طالع علينا. فطلع عليهم هبنّقة، فلما رأوه قالوا: إنا لله! من طلع علينا؟ فلما دنوا قصّوا عليه قصّتهم فقال هبنقة: الحكم في هذا بيّن، يُذهب به إلى نهر البصرة فيُلقى فيه فإن كان راسبياً رسب وإن كان طفاوياً طفا. فقال الرجل: لا أريد أن أكون من أحد هذين الحيين ولا حاجة لي في الديوان»(244).

وفي جواب هبنّقة يظهر ذكاؤه الممزوج بروحه الفكهة الساخرة من سلوك كلٍّ من القبيلتين، وقد وظّف اسميهما المُتقابلين دلاليًّا (طفا/ رسب) في كيفية التعرّف على من سيكون منتسبًا لأي منهما.

ومن الشخصيات التي عُرفَت بالحُمق في العصر الجاهلي، ربيعة بن عمرو الملقّب بحوثرة وكان به جنون، وقد نقلت المصادر أنَّه كان يغرس فسيلا فكان يسقيه بالنهار، فإذا كان الليل اقتلعه وأدخله بيته، فقيل له، فقال: أخزى الله مالاً لا تطبق عليه بابك(245).

ومن قبيل هذا الفعل الذي يمثّل سلوكًا مستغربًا وغير معتادٍ ومُسوَّغًا في الوقت نفسه من فاعله، نجد شخصيّة عجل بن لجيم الذي ضُرِبَ بحمقه المثل، فقيل: أحمق من عجل(246)، ولم تشأ المصادر التي بين أيدينا أنْ تخبرنا أكثر من حادثةٍ قام بها فعُرِف أحمق بموجبها، «وذلك أنه قيل له: ما سميت فرسك؟ ففقأ عينه وقال: الأعور، أو قال: سميته أعور»(247). ومن ثمَّ أُريد لهذه الحادثة أنْ تكون مشهورةً بين الناس، فقال الشاعر فيه وفي قومه:

---

(244) مجمع الأمثال: 1/ 217.

(245) ينظر: ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، جار الله الزمخشري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1412هـ: 5/ 86.

(246) ينظر: جمهرة الأمثال: 1/ 390، ومجمع الأمثال: 1/ 217.

(247) المحاسن والأضداد، (الجاحظ): 128.

رمتني بنو عجلٍ بداء أبيهمُ وأيُّ امرئٍ في الناس أحمقُ من عجلِ
أليس أبوهم عارَ عينَ جوادِهِ فصارت به الأمثال تضرب في الجهلِ

يتبيّن لنا ممّا سبق ذكره أنَّ صورة المجنون/ الأحمق لا يحدُّها ضابطٌ مُعيَّن مُتّفقٌ عليه عند الجميع، وإذا أردنا أنْ نتلمّس إجراءً من خلاله نكشف الصورة النمطيّة للمجنون، فهو النسق الاجتماعي الذي يمثّل السائد والقار من العادات والتقاليد، فمن يكسر إسار ذلك النسق، حتّى وإنْ كان - أي النسق- غير مطابقٍ لضرورات العقل، ومستساغ للذوق السليم والفطرة الصحيحة، يكون مجنونًا في عُرف ذلك المجتمع، والشواهد كثيرة على ما نذهب، ولعلَّ ما نُقِل من مرويّات بشأن دعوة الرسول في أوائل أيّامها دليلٌ على نقول، فقد نقلت الأخبار أن أحد أشراف اليمن قدم إلى مكة، «فرأى رسول الله (ﷺ) في حُلّةٍ حمراء وهو يقول للناس: قولوا لا إله إلا الله تفلحوا وإذا خلفه شيخ يقول: إياك وإياه فإنه مجنون كذاب، فسأل أبو العراف عن ذلك الشيخ فقيل عمه أبو لهب، فأتاه فقال: ما تقول في ابن أخيك؟ قال: لم نزل نداويه من الجنون. فقال له: تباً لك، إنَّ كلام المجانين متفاوت غير مستقيم، وما يشبه ابن أخيك المجانين بوجه من الوجوه. فقال له أبو لهب: فما هذا الذي يقول؟ قال وحي ورسالة وحق»[248]، فهذا الخبر يرسم بوضوح صورةً للمجنون في عُرفِ سادات قُريش الذين يمثّلون بسلوكهم وعقائدهم وعاداتهم قاعدةً لتحديد المسار العام لأذواق المجتمع المكّي وعاداته وعقائده مهما كانت، وهذه العقائد والعادات على الرغم من سيرورتها وثباتها في هذا المجتمع، إلا أنَّها ليست منطبقة على أذواق سائر المجتمعات العربيَّة؛ لذا لم يتقبّل اليمني القادم إلى مكّة الصورة التي أريد لها أنْ تشيع في مجتمع مكّة؛ لأنّه يرى أنَّ المجانين إنّما يُعرفون من خلال اضطراب كلامهم وسلوكهم، وهذا ما لا ينطبق على الرسول (ﷺ)؛ لذا آمنَ بدعوته.

---

(248) عقلاء المجانين: 34.

ثانيًا: صورة المجنون في عصر صدر الإسلام:

أشرنا فيما سبق أنَّ الصورة لا تتشكَّل مفردة على حساب جهةٍ دون أخرى، وإنَّما تُسهم كلُّ الجهات في تشبيك مرجعياتها لتكوين تلك الصورة، ولما كانت صورة المجنون قد أخذت مأخذًا من وجدان المُتخيّل الإنساني أجمع، كان من الطبيعي على الباحث أن يلاقي صعوبة «التمييز بين ما هو واقعي وما هو مُتخيَّل، بل إنَّ البعد الأسطوري لهذه الصور يغدو حاسمًا في إعادة إنتاجها وتكريس معانيها في أعماق اللاوعي الجمعي [...] بل تصبح للأسطورة وظيفة تفسيرية لا يهمُّ فيها إنْ كانت صائبةً أو خاطئة، تعكس الواقع أو تُشوِّهه، ما دامت قدرتها على التمثّل تفرض ذاتها على الذاكرة الجمعيَّة وتجثم بكل ثقلها الواقعي على المستقبل»[249].

بدءًا ونحن نلج عصر الإسلام الذي يتمثّل بإنزال الشريعة السماوية الخاتمة (القرآن الكريم) وهو خطابٌ إلهيٌّ موجّهٌ للبشر يُعنى بإرشادهم وتنظيم علاقاتهم بحسب المبادئ الإسلامية، ومن هنا سننطلق في تتبُّع مداليل حقلي الجنون والحمق في أثناء هذا الخطاب، كذلك لا يفوتنا أنْ نتتبع مسارات الخطاب الحافّ بالخطاب المركزي في هذه الحقبة الزمنية وإلى يومنا هذا، ونقصد به السيرة النبوية بتنويعاتها المختلفة من أحاديث وأخبار تُحسب لهذه المُدّة الزمنية التي كوّنت أفقًا جديدًا وتغييرًا في بعض رُؤى المجتمع العربي بما يتّفق والرؤية الدينية لها.

لم يرد في القرآن لفظة الحمق، فلا تجد من جنس فئة الحمقى موطنًا؛ لأنه لا صلة مباشرة لها بمضامين الكتاب الأساسية ولا علاقة متينة لها بمواضيعه الخطيرة الجليلة المتعلّقة بالضروريات وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، ولمّا كانت الأشياء والظواهر تتميز إذا قيست بأضدادها كان لحضور العقل من جهة ولتمجيده من جهة ثانية دلالة ضمنية

(249) المركزية الإسلامية: 14.

فيها إقصاء للحمق بصفته نقيض العقل[250]، ولذا ساغت الفكرة الدينية القائلة بأنَّ الأحمق أبعد الناس من الله[251]، وهكذا فإذا كان الأحمق من الله بعيدًا صار بموجب ذلك بعيدًا عن المسلمين، فلذا لم يأخذ نصيبه من الذكر في كتاب الله الموجَّه لهداية الناس.

إلا أنّه ورد في القرآن الكريم ما يشير إلى النعوت اللصيقة بالحمق، وهي الرعونة والسفه، ففي الأولى وذلك في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ﴾[252]، وكلمة (راعنا) مشتقَّةٌ من الرُّعُونة، إِذَا أَرَادُوا أَنْ يُحَمِّقُوا إِنْسَانًا، قَالُوا: رَاعِنًا؛ لذا كَان بعض المنافقين يذهبون بهَا إِلَى سبّ النَّبِي (ﷺ)[253].

أمّا السفه الذي يدلّ على خفة الْعَقْلِ، والذي يُطلق صفة للجَاهِلُ وَالضَّعِيفُ الأحمق[254]، فقد ورد في أكثر من آية يصنّفها الراغب الأصبهاني بحسب السياق الذي ترد فيه إلى نوعين[255]، الأول: السفه الذي يعود إلى أمور دنيوية، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا وَٱرۡزُقُوهُمۡ فِيهَا وَٱكۡسُوهُمۡ وَقُولُواْ لَهُمۡ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾[256]. والمقصود به ما يتعلّق بقصور الشخص عقليًا عن إدراك ما ينفعه فهو من هذا الجانب غير قادر على إدارة مصالحه؛ فلذا يمنع المشرّع إعطاء الأموال التي يستحق السفيه- بهذا المعنى- وراثتها، أما المعنى الثاني، فيعود إلى أمور أخرويّة، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى ٱللَّهِ شَطَطٗا﴾[257]، أو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُۗ أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن

---

(250) ينظر: الحمق والجنون في التراث العربي: 59 - 60.

(251) ينظر: المستطرف في كل فن مستطرف: 23.

(252) سورة البقرة: 104 .

(253) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم: 2/ 105 (رعن).

(254) ينظر: لسان العرب: 13/ 499 (سفه).

(255) ينظر: المفردات في غريب القرآن: 414.

(256) سورة النساء: جزء من الآية 5.

(257) سورة الجن: 4.

لَا يَعْلَمُونَ﴾[258] وهنا يُطلق السفه بالمعنى المجازي، فالجماعة الضالّة ترى كلّ منْ لا يعتقد بأفكارها ويتبنى معتقداتها التي توارثوها عن آبائهم فهو سفيه؛ وبالعكس من ذلك فالجماعة المؤمنة ترى السفيه هو الذي يُخالفها بالعقيدة، وانحرف عن جادّة العقل بعبادته الأوثان التي يصنعها بيديه ومن ثمّ يعكف على عبادتها. ويجد الباحث - على اختلاف وجهة إطلاق هذه الصفة من كلا الطرفين- أنّها لم تقف على قصور بيولوجي في العقل، وإنما أطلقت هذه الصفة لما يراه الطرف المُطلِق لها من تقصير الطرف الآخر .

وتقتضي العدالة الإلهية أنْ يكون هؤلاء أنْ لا يُظلموا بسبب ضعف عقولهم، فتنالهم الرحمة في الدار الآخرة، وهذه ما أشارت إليه بعض المرويات التي بيّنت أنَّ الأحمق من الذين سيحتجّون يوم القيامة «وَأَمَّا الْأَحْمَقُ فَيَقُولُ: رَبِّ لَقَدْ جَاءَ الْإِسْلَامُ وَالصِّبْيَانُ يَحْذِفُونِي بِالْبَعْرِ، [...] فَيُرْسِلُ إِلَيْهِمْ رَسُولًا أَنِ ادْخُلُوا النَّارَ قَالَ: فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ دَخَلُوهَا كَانَتْ عَلَيْهِمْ بَرْدًا وَسَلَامًا»[259]. ومن الواضح أنَّ قول الأحمق في هذا الحديث (وَالصِّبْيَانُ يَحْذِفُونِي بِالْبَعْرِ) يدلُّ على أنَّه والمجنون سواءٌ في منظور الناس، وهذه الصورة مألوفة في متخيّل العرب، فلم يخرج أحمق هنا أو مجنونٌ هناك إلا وكان الصبيان يرجمونه بالحجارة أو ما شابه متابعةً له وعبثًا وأذىً به[260].

إلّا أننا لا نعدم بالمرّة من إشاراتٍ في القرآن الكريم وردت هنا أو هناك تبيّن بعضًا من صور التعامل مع الأحمق، فقد خصّت الآية من قوله

---

(258) سورة البقرة: جزء من الآية 13.

(259) ينظر: مسند إسحاق بن راهويه، أبو يعقوب المروزي المعروف بـ ابن راهويه (ت: 238هـ)، تحقيق: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، ط1، 1991م: 1/ 122.

(260) قال الجاحظ: «وجُنَّ أعرابيّ من أعراب المربد، ورماه الصبيان، فرجم، فقالوا له: أما كنت وقورا حليما؟ قال: بلى بأبي أنتم وأمي، والله ما استحمقت إلا قريبا. وكان أول جنونه من عبث الناس به» البيان والتبيين: 2/ 254.

تعالى: ﴿أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيۡرِ أُوْلِي ٱلۡإِرۡبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ﴾[261] إلى إباحة إبداء زينة النساء لمعدومي الإربة وهي بحسب بعض التفسيرات تعني العقل[262]، وقد وجّهها بعضهم إلى أنّها تضمُّ كلاً من التابعين لغيرهم، وهم الخدم[263] من الحمقى أو المغفّلين أو البلهاء أو الشَّيْخ الْكَبِير الَّذِي لَا يُطيق النِّسَاء[264]، وقد ركّز المفسّرون على أوصافهم التي تنحصر في اتّباع غيرهم، وانشغالهم بملأ بطونهم، وهاتان الصفتان كفيلتان بأن تجعلهم مُهمّشين، وذلك لإظهارهم مدى جوعهم إلى الدرجة التي يذلّوا بها للآخر ويتبعونه إلى بيوتهم، فمن الطبيعي والحال هذه أنْ لا يكون مرغوبًا عند المرأة فتشتهيه، لانصراف باله عنها إلى الطعام لا غير، فعَنْ مُجَاهِدٍ ورد تفسير قَالَ: «هُوَ الَّذِي لَا يَهُمُّهُ إِلَّا بَطْنُهُ، وَلَا يُخَافُ عَلَى النِّسَاءِ»[265]. فاتّباع هؤلاء لم يكن إلا لسد حاجتهم من الطعام لا غير ذلك، فالجوع يدفعهم لأن يكونوا تبعًا لغيرهم. وقد ذكر سفيان الثوري (ت: 160هـ) أنَّ مجاهد أراد بهذه الصفات الأبله الذي يُرِيدُ الطَّعَامَ وَلَا يُرِيدُ النِّسَاءَ[266]. وقد فسّرها قتادة (ت: 117هـ) بأنه «الرَّجُلُ الأَحْمَقُ الَّذِي لا تَشْتَهِيهِ الْمَرْأَةُ وَلا يَغَارُ عَلَيْهِ

---

(261) سورة النور: جزء من آية 31.

(262) ينظر: معجم الجيم، أبو عمرو إسحاق بن مرّار الشيباني (ت: 206هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مراجعة: محمد خلف أحمد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1974م: 2/ 2، وغريب الحديث، أبو عُبيد القاسم بن سلّام الهروي (ت: 224هـ)، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن، ط1، 1964م: 2/ 261، والزاهر في كلمات الناس: 1/ 311.

(263) ينظر: معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، حسن عز الدين الجمل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 2008م: 1/ 247.

(264) ينظر: الدر المنثور، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط1، 2003م: 11/ 33.

(265) تفسير مجاهد، مجاهد بن جبر المخزومي (ت: 104هـ)، تحقيق: د. محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط1، 1989م: 492.

(266) تفسير الثوري، سفيان بن سعيد الثوري الكوفي (ت: 161هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1983م: 225.

الرَّجُلُ»[267]. وقد وُصِفوا بأنهم تابعون لغيرهم؛ وذلك لسهولة انقيادهم وهشاشة شخصيّتهم، فيكون أحدهم تبع القوم، حتى كأنه منهم، وليس يتبعهم لسد حاجة جسديّة في نسائهم، وإنما يتبعهم لإرفاقهم إياه[268].

وقد عضّد المفسّرون الصورة التي تمثّل عدم حاجة الحمقى إلى النساء إذا وضعن الحجاب، فقد روت عائشة (1) أنه كان رجل مُخنَّث يدخل على أزواج النبيّ (ﷺ) فكانوا يعدونه من غير أولي الإربة، فدخل عليه النبي (ﷺ) يوما وهو عند بعض نسائه، فنهى أنْ يحضر هذا الرجل قبل مجيئه فحجبوه[269].

وهذه الرواية تظهر أنّ الرسول (ﷺ) يتّخذ الإجراء اللازم لئلّا يقع المحرّم، وهذه الرؤية تدلّ على أنَّ الأحمق له ما للعقلاء من مشاعر تستيقظ إذا أُتيح له أنْ يجد متنفّسًا يفرّغ حاجاته الجسديّة عبره؛ ولذا جاء نهي النبيِّ (ﷺ) تحرّزًا من وقوع الإثم.

وقد بيّنت بعض المرويّات أنَّ من عادة العرب في الجاهلية أنّهم لا يعيروا أي أهمية للأحمق فيجعلونه مسؤولاً على جميع شؤونه الخاصة لا لأنه يملك سلطانًا عليهم، بل لأنهم لا يرونه ذا بالٍ في أخذ الحيطة منه، فلا يُلقون له أيَّ اهتمام وكأنّه لا شيء بإزاءهم، فلذا يصحبونه إلى بيوتهم ويُدخلونه على حلائلهم، فلا يضعن خماراً على رؤوسهنّ، وهذا ما أشار إليه ابنُ عبّاس، في تفسيره الآية، فقال: «كَانَ الرَّجُلُ يَتْبَعُ الرَّجُلَ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ لَا يَغَارُ عَلَيْهِ، وَلَا تَرْهَبُ الْمَرْأَةُ أَنْ تَضَعَ خِمَارَهَا عِنْدَهُ، وَهُوَ الْأَحْمَقُ الَّذِي لَا حَاجَةَ لَهُ فِي النِّسَاءِ»[270].

---

(267) تفسير يحيى بن سلام، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة القيرواني (ت: 200هـ)، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2004م: 442.

(268) ينظر: تفسير جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م: 19/ 163.

(269) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 19/ 163.

(270) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 17/ 266.

ولا نغفل أنَّ صورة الإنسان الذي لا يبالي بأيّ شيء سوى أنْ يسدَّ جوع بطنه، هي من الصفات التي ذمّها الإسلام، وجعلها سببًا للمقت الإلهي، وهذا المعنى أشار إليه الإمام علي (عليه السلام) بقوله: «أمْقَتُ العباد إلى اللّه سبحانه من كان همه بطنه وفرجه»[271]، فكيفما إذا كان الشخص المُتصف بهذه الخُلّة الذميمة أحمق؟ فتزداد الصورة النمطية للأحمق قبحا، لاسيما إذا كانت الأحاديث التي نضّدت - باجتماعها- هذه الصورة المُزرية للأحمق، لها سيرورة في المجتمع الإسلامي، لما لقائليها من حظوة لديهم .

على الرغم من أنّ مجتمع صدر الإسلام لا يمكن أنْ يكون مناسباً لنشوء فئة المُتحامقين؛ لأنّ الإسلام بمبادئه أشاد نظام حياة قائمة على الحشمة والوقار والجد في السلوك والعمل، فضلاً عن أنه ليس في حياة الناس آنذاك متّسع من الوقت، وفائض من المال يلتمسون به أسباب اللهو والتسلية، على الرغم من ذلك كله فإنّ حياة الناس لم تتغيّر جذريًا، ولكن بمجيء الإسلام أصبحت أكثر جوانبها مُشذّبةً بفضله، فهناك الكثير من النوادر والمواقف المضحكة في حياة الصحابة، ومن أشهر تلك الشخصيات المعروفة بهزلها وحُمقها نُعيمان (ت: بعد 41هـ) الذي يشفّ تصغير اسمه عن نوع من الدعابة، وقد عُرف عنه الكثير من المواقف المسلّية التي كان يتجاوز بها حدود المألوف، ومع كلّ هذا يجري استيعاب (مقالبه) على أنّها ضربٌ من التسلية العابرة من دون أنْ تترك أثرًا سيئًا في النفوس. ولم ينقل تاريخ الصحابة أنّه تعرّض يومًا ما لـ(نُعيمان) باللوم والتقريع على مواقفه المُضحكة التي يوقعها بالآخرين[272]. عدا ما كان قد صدر منه في حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) حين جيء به شاربًا للخمر، فعوقب عقابًا يتناسب ومستواه العقلي، فعنْ «عُقْبَةَ بْنِ الحَارِثِ، قَالَ: «جِيءَ بِالنُّعَيْمَانِ، أَوْ ابْنِ النُّعَيْمَانِ، شَارِبًا فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مَنْ كَانَ فِي البَيْتِ أَنْ يَضْرِبُوا» قَالَ: فَكُنْتُ أَنَا

---

(271) ميزان الحكمة، الريشهري: 13/ 4.

(272) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 17.

فِيمَنْ ضَرَبَهُ، فَضَرَبْنَاهُ بِالنِّعَالِ، وَالجَرِيدِ»[273]. وموقف الحاكم الشرعي المتمثِّل بشخص الرسول (ﷺ) يعبّر عن حزم تنفيذه الحدّ، إلا أنه راعى في الشارب سلامة العقل، فهي المناط في تحديد العقوبة، ومن ثمّ تنفيذها، إلا أنّه لم يُسقطها بالمرّة؛ لأنّه (ﷺ) يعلم أنّه لو أسقطها سوف تتفشّى الظاهرة عند الآخرين ويكون ادّعاء الحمق أو الجنون ذريعةً لأجل اقتراف المنكرات من دون عقاب.

ويلحظ من مواقف (نُعيمان) نقطة تحوّل جديدة في تاريخ الحماقة هي «الإضحاك القائم على المشهد الحافل بالمفاجآت والمفارقات غير المتوقّعة. وإذا كان "سعد القرقرة" هو موضوع الإضحاك فإنَّ نعيمان يجعل من الآخرين موضوعًا للضحك»[274]، وذلك عبر الموقف الذي يُصمّمه نعيمان، ويزجّ الآخرين به، وينسلُّ منه منتصرًا، فالنادرة لديه سلاحٌ يسلِّطه على أفراد المجتمع انتقامًا وغيظًا منهم. ولعلَّ طريقته ستُؤسِّس مسارًا جديدًا للحمق فيما بعد، حين يصنع (المتحامق) مواقفه بيده ويوقع الآخرين بها، فيجعلهم أضحوكةً للآخرين. ومن تلك المواقف ما روي «أَنَّ أَبَا بَكْرٍ خَرَجَ تَاجِرًا إِلَى بُصْرَى، وَمَعَهُ نُعَيْمَانُ وَسُوَيْبِطُ بْنُ حَرْمَلَةَ، وَكِلَاهُمَا بَدْرِيٌّ، وَكَانَ سُوَيْبِطٌ عَلَى الزَّادِ، فَجَاءَهُ نُعَيْمَانُ، فَقَالَ: أَطْعِمْنِي، فَقَالَ: لَا، حَتَّى يَأْتِيَ أَبُو بَكْرٍ، وَكَانَ نُعَيْمَانُ رَجُلًا مِضْحَاكًا مَزَّاحًا، فَقَالَ: لَأَغِيظَنَّكَ، فَذَهَبَ إِلَى نَاسٍ جَلَبُوا ظَهْرًا، فَقَالَ: ابْتَاعُوا مِنِّي غُلَامًا عَرَبِيًّا فَارِهًا، وَهُوَ ذُو لِسَانٍ، وَلَعَلَّهُ يَقُولُ: أَنَا حُرٌّ، فَإِنْ كُنْتُمْ تَارِكِيهِ لِذَلِكَ، فَدَعُونِي، لَا تُفْسِدُوا عَلَيَّ غُلَامِي، فَقَالُوا: بَلْ نَبْتَاعُهُ مِنْكَ بِعَشْرِ قَلَائِصَ. فَأَقْبَلَ بِهَا يَسُوقُهَا، وَأَقْبَلَ بِالْقَوْمِ حَتَّى عَقَلَهَا، ثُمَّ قَالَ لِلْقَوْمِ: دُونَكُمْ هُوَ هَذَا، فَجَاءَ الْقَوْمُ، فَقَالُوا: قَدْ اشْتَرَيْنَاكَ. قَالَ سُوَيْبِطٌ: هُوَ كَاذِبٌ، أَنَا رَجُلٌ حُرٌّ، فَقَالُوا: قَدْ أَخْبَرَنَا خَبَرَكَ، وَطَرَحُوا الْحَبْلَ

(273) صحيح البخاري: 3/ 102.

(274) ينظر: المصدر نفسه: 17.

فِي رَقَبَتِهِ، فَذَهَبُوا بِهِ، فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ فَأُخْبِرَ، فَذَهَبَ هُوَ وَأَصْحَابٌ لَهُ، فَرَدُّوا الْقَلَائِصَ وَأَخَذُوهُ «فَضَحِكَ مِنْهَا النَّبِيُّ ﷺ وَأَصْحَابُهُ حَوْلًا»»[275].

ومن الحمقى الجلاف الذين عاصروا الرسول (ﷺ) "عُيَيْنة بن حصن" وهو من المؤلفة قلوبهم، وقد شهد حنينًا والطائف، وقد وصفه الرسول بالأحمق المطاع عند قومه[276]، فقد دخل على النبي (ﷺ) بغير إذن وأساء الأدب، فصبر النبي على جفوته وأعرابيته. ويتضح من خطاب الرسول (ﷺ) في موضعٍ آخر مقام هذا السلوك، وينطبق حُكمه على عيينة وغيره ممّن يتّصف بهذا السلوك، بقوله: «شَرُّ النَّاسِ مَنْزِلَةً عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يُكْرَمُونَ اتِّقَاءَ شَرِّهِمْ»[277]، وكان على حمقه يتبعه عشرة آلاف قناة[278].

أما ما يتعلّق بمشاهدات الرسول (ﷺ) لظواهر يجدها متفشّية في مجتمعه، فيُعلّق عليها بما يتوافق والرُؤية الإسلامية التي يطمح إلى تثبيتها في أذهان ذلك المجتمع، فمن تلك المواطن أنَّه ﷺ «رَأى قَوْمًا مُجْتمعين عَلَى إنْسَان، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقَالُوا: مَجْنُون، قَالَ: هَذَا مُصَاب، وَإِنَّمَا المَجْنُون الَّذِي يَضْرِب بِمَنْكِبَيْه، ويَنْظُرُ فِي عِطْفَيْه، ويَتَمطَّى فِي مِشْيَتِه»[279]. وفي حديث آخر عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: «بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ جَالِسٌ فِي أَصْحَابِهِ إِذْ مَرَّ رَجُلٌ فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: مَجْنُونٌ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِنَّمَا الْمَجْنُونُ الْمُقِيمُ عَلَى

(275) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م: 44/ 283.

(276) ينظر: المحبّر، محمد بن حبيب البغدادي (ت: 245هـ)، تحقيق: إيلزة ليختن شتيتر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت: 381، والبيان والتبيين: 2/ 253.

(277) مسند اسحاق بن راهويه: 2/ 308.

(278) ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: 7/ 293، ونور اليقين في سيرة سيد المرسلين، محمد بن عفيفي الباجوري المعروف بالشيخ الخضري، دار الفيحاء - دمشق، ط2، 1425هـ: 137.

(279) النهاية في غريب الحديث والأثر: 1/ 309.

الْمَعْصِيَةِ وَلَكِنَّ هَذَا رَجُلٌ مُصَابٌ»[280]، ولا يخفى ما في الحديث من إشارة إلى أنَّ الجنون في منظور الرسول يختلف عن منظور الناس العاديين، حتى اللغويين الذين لا يفرّقون بين المُصاب والمجنون فهما مُسمّيان لحالة واحدة؛ لأنّ المُصاب من كان يُعاني «فَتْرة وضَعْفٌ وطَرَفٌ مِنَ الجُنون؛ وَفِي التَّهْذِيبِ: كأنه مَجْنُونٌ. وَيُقَالُ لِلْمَجْنُونِ: مُصابٌ»[281]، أمَّا الرسول (ﷺ) فقد أسّس لرؤية جديدة أراد من خلالها أنْ يصرفَ النظر عن المريض في عقله فسيولوجيًّا إلى المريض في سلوكه بوعيٍ منه، فكانت خصلة الإعجاب بالنفس -وهي خصلة ذميمة في الإسلام- إحدى هذه الأمراض التي تُضفي على الشخص صورة الجنون حين يقوم بسلوك مضطرب ينمُّ عن انعدام شخصيته واضطرابها.

ولنأت إلى نصٍّ آخر ساقه لنا الطبري عما كان من أمر النبيّ (ﷺ) في أول نبوّته في خبرٍ طويل أورد فيه قوله (ﷺ): «وَلَمْ يَكُنْ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ أَحَدٌ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ شَاعِرٍ أَوْ مَجْنُونٍ، كُنْتُ لا أُطِيقُ أَنْ أَنْظُرَ إِلَيْهِمَا، قَالَ: قُلْتُ إِنَّ الأَبْعَدَ- يَعْنِي نَفْسَهُ- لَشَاعِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ، لا تُحَدِّثُ بِهَا عَنِّي قُرَيْشٌ أَبَدًا! لأَعْمَدَنَّ إِلَى حَالِقٍ مِنَ الْجَبَلِ فَلأَطْرَحَنَّ نَفْسِي مِنْهُ فَلأَقْتُلَنَّهَا فَلأَسْتَرِيحَنَّ»[282].

وهذا الخبر يُظهر الرسول الكريم مُتحدِّثًا عن نفسه إلى الآخرين وكأنه يروي قصة حياته، هذا أول إيرادٍ لم نألفه عن السياق النبوي في قصِّ الأخبار، والإيراد الثاني يُظهر الرسول الكريم يقرُّ - وهو يخاطب أحدهم- بما كان عليه حاله النفسي وقت نزول الوحي عليه، وهو إما أنّه شاعرٌ أو مجنون، وهاتان الحالتان التي يقرّ بأنّه كان على أحدهما كانتا في متخيّله

(280) كتاب الفوائد (الغيلانيات)، أبو بكر محمد بن عبد الله بن عبدوَيْه الشافعي البزّاز (ت: 354هـ)، تحقيق: حلمي كامل أسعد عبد الهادي، قدم له وراجعه وعلق عليه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية - الرياض، ط1، 1997م: 376.

(281) لسان العرب: 1/ 537 (صوب).

(282) تاريخ الطبري: 2/ 301.

الثقافي من أبغض الصور وأقبحهما عنده، وهو اليوم يرى نفسه تمثّلتا إحداهما، وإن كان الميل إلى تمظهر صورة المجنون في هذا الخبر أرجح من التمظهر بصورة الشاعر، بما عزم عليه من فعلٍ لا يقوم به المجانين وهو الانتحار بإلقاء نفسه من أعلى الجبل.

وإذا أردنا أنْ نهضم الخبر أعلاه ونتقبّله - على مضض- فإنّ كره الرسول للشاعر يتأتى من كونه يُزخرف الأباطيل ويُبهرج الزائف من الأكاذيب بصورةٍ تجعلها مقبولةً متداولة بين الآخرين، وهذا الأمر لا يتقبّله الرسول المعروف بالصادق الأمين في قومه قبل نبوته وبعدها، أمّا كُرهه لصورة المجنون بحيث لو صادفه في طريقه فلا يطيق النظر إليه، اشمأزازًا منه وقرفًا، فلأيِّ موجبٍ كان؟ وهل يُقبل مثل هذا السلوك لو صدر من إنسانٍ عاقلٍ سويٍّ؟ فكيف وهو المُختار بنجابة أخلاقه وشرف عنصره أنْ يكون نبيَّ هذه الأمة وسيد الرسل أجمعين؟ إذاً مثلُ هذا الخبر إنّما يعكس اللاوعي الجمعي - بالمعنى الذي طرحه يونج- للكاتب أو الراوي الذي نقل الخبر المكذوب ومن ثمّ تجلّى ذلك اللاوعي في ذهنية المؤرّخ الذي يدوّن مثل هذه الأخبار، فهي تتناغم ومستوى التفكير (العُقلاني أو العُقَلائي) الطارد لضدّه المتمثّل بظاهرة الجنون.

وتُظهِر بعض المرويّات سمةً جديدة للمجنون في عصر الرسول (ﷺ) لم تكن في عهد ما قبل الإسلام، وهي أنْ يوثقه أهله بالحديد[283]، وبعضهم يطلب اختيارًا أن يوثق بالحديد مخافة أن ينجرَّ إلى فتنةٍ، كما نُقِل أنّه «لَمَّا وَقَعَتْ فِتْنَةُ عُثْمَانَ قَالَ رَجُلٌ لِأَهْلِهِ: «أَوْثِقُونِي بِالْحَدِيدِ، فَإِنِّي مَجْنُونٌ» فَلَمَّا قُتِلَ عُثْمَانُ قَالَ: «خَلُّوا عَنِّي، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَفَانِي مِنَ الْجُنُونِ، وَعَافَانِي مِنْ قَتْلِ عُثْمَانَ»[284] وسنشهد فيما بعد هذه الحقبة الزمنية ملازمة القيود للمجنون وهو يوضع في أماكن الحجر المعدّة لاستقبال

(283) ينظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل: 36/ 155.

(284) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني (ت: 430هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1988م: 1/ 178 - 179.

المجانين مثل دير هزقل[285]، والبيمارستانات الخاصة لهم.

تُحدِّد الموجِّهات الدينيّة صفةً فارقة للمجنون تتمثّل بمعصيته لله سبحانه، وتغيير قناعات المجتمع أمرٌ ليس بالهيّن، ولا يمكن ضمان نجاحه بشكل نهائي، ولكن يبقى على الرسول (ﷺ) أنْ يضطلع بأداء هذه المُهمّة المُلقاة على كاهله، فتذكر المرويّات أنّه مرَّ «بِجَمَاعَة فَقَالَ مَا هَذِه الْجَمَاعَة قَالُوا مَجْنُون فَقَالَ رَسُول الله ﷺ لَيْسَ بالمجنون وَلكنه مصاب إِنَّمَا الْمَجْنُون الْمُقِيم على مَعْصِيَة الله تَعَالَى»[286].

هذا وتنبغي الإشارة إلى أنَّ هذه الرذائل من الصفات التي نهت الشريعة أنْ تكون صفاتٍ للمسلمين، قد تجسّدت أيضًا في كلام الصحابة الذين جعلوا يُصوّرون الأحمق والمجنون بهذه الرذائل من الأخلاق، فقد قال عبد الله بْنِ مَسْعُودٍ لِرَجُلٍ رَآهُ: «إِنَّ بِهَذَا سَفعة مِنَ الشَّيْطَانِ، فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: لَمْ أسمع مَا قُلْتَ، فَقَالَ: نَشَدْتُكَ بِاللَّهِ هَلْ تُرَى أحداً خَيْرًا مِنْكَ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَلِهَذَا قُلْتُ مَا قُلْتُ»[287] جَعَلَ مَا بِهِ مِنَ العُجْب بِنَفْسِهِ مَسّاً مِنَ الْجُنُونِ. كذلك يُلحظ في قول بن مسعود أنّه لم يُسمع به من قبل، لذا كان استغراب الرجل من هذا القول نابعًا من عدم سماعه بهذه الكلمة التي تُصوِّر غرابة الحالة وشُذوذها عن الحالة الطبيعية للمُجتمع الإسلامي القائم على التواضع ونبذ العُجب.

---

(285) ضبط ياقوت الحموي الكلمة بقوله: «دير هزقل: بكسر الهاء، وزاي معجمة ساكنة، وقاف مكسورة، وآخره لام. وأصله حزقيل بالحاء المهملة، والياء قبل اللام، ثم نقلوه إلى هزقل. وهو دير قديم، مشهور، بين البصرة وعسكر مكرم قريب من دير العاقول، وفيه يعالج المجانين» الخزل والدأل بين الدور والدارات والديرة، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، تحقيق: يحيى زكريا عبارة ومحمد أديب جمران، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998م: 2/ 239 – 240. وقد أصبح هذا الدير مضربًا للمثل فيقال: كَأَنَّهُ من دير هزقل، إذا أردت أنْ تشير إلى أحد بالجنون، ينظر: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب: 425، وربيع الأبرار: 2/ 40 .

(286) عقلاء المجانين: 8، وينظر: تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر (ت: 571هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م: 40 / 159.

(287) لسان العرب: 8/ 158 (سفع).

ومن الملامح التي تشكّل صورة نمطية للمجنون هو (فغر الفم) فيأتي في سياق تشبيه صورة المنشغل بجمع الأموال من دون الالتفات إلى ما وراءه من حساب بصورة المجنون الذي يفغر فمه، وذلك بقوله (ﷺ): «وَيْلٌ لِكُلِّ جَمَّاعٍ، فَاغِرٍ فَاهُ، كَأَنَّهُ مَجْنُونٌ»[288]، ومن الواضح أنَّ المشبّه به (المجنون الفاغر فاه) لو لم يكن قبيحًا تدعو هيأته الخارجية إلى الاشمئزاز لما شبّهه به، فحين يفغر المجنون فاه، ليس كالأسوياء الذين يفغرون أفواههم بصورة طبيعية ولائقة لا تجلب الانتقاد إليهم، بل يفغره واللعاب يسيل من فمه، وهذا ما يثير سخط الآخرين عليه ويجعلهم يشيحون ببصرهم عنه.

كذلك الغضب من الصفات الذميمة التي تُخرج الإنسان عن طوره الطبيعي إلى ما يحاذي حافّة الجنون، فقد ورد أنّ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ إِذَا أُرِيدَ أَحَدُهُمْ عَلَى شَيْءٍ مِنْ دِينِهِ دَارَتْ حَمَالِيقُ عَيْنَيْهِ كَأَنَّهُ مَجْنُونٌ[289].

وممّا يتّفق والعلامات الجسدية والسلوكية للمجنون في ذهن الآخر العاقل، أنْ تكون بعيدةً عن الذوق والسلوك القويم الذي يتماشى ودعوة الإسلام الخُلُقيّة، فحين يكون الشخص مُنسلًا من هذه القيم، ومُجانبًا لقواعد الذوق واللياقة العامة التي حضَّ عليها الإسلام، يُرمى بالجنون ويُصوّر بهذه الصورة، فقد روى أحدهم أنّه كان «عِنْدَ أَبِي هُرَيْرَةَ وَعَلَيْهِ ثَوْبَانِ مُمَشَّقَانِ* مِنْ كَتَّانٍ، فَتَمَخَّطَ، فَقَالَ: بَخْ بَخْ، أَبُو هُرَيْرَةَ يَتَمَخَّطُ فِي الكَتَّانِ، لَقَدْ رَأَيْتُنِي وَإِنِّي لَأَخِرُّ فِيمَا بَيْنَ مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى حُجْرَةِ عَائِشَةَ مَغْشِيًّا عَلَيَّ، فَيَجِيءُ الجَائِي فَيَضَعُ رِجْلَهُ عَلَى عُنُقِي، وَيُرَى أَنِّي مَجْنُونٌ، وَمَا بِي مِنْ جُنُونٍ مَا بِي إِلَّا الجُوعُ»[290].

---

(288) كتاب الزهد، أبو داود السجستاني، (ت: 275هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن ابراهيم بن محمد، أبو بلال غنيم بن عباس بن غنيم وقدم له وراجعه: محمد عمرو بن عبد اللطيف، دار المشكاة للنشر والتوزيع، حلوان، ط1، 1993م: 216.

(289) كتاب الأدب، أبو بكر بن أبي شيبة العبسي (ت: 235هـ)، تحقيق: د. محمد رضا القهوجي، دار البشائر الإسلامية – لبنان، ط1، 1999م: 375.

(*) المَشْقُ والمِشْقُ: صَبْغٌ أحمر. وَثَوْبٌ مَمْشوق ومُمَشَّق: مصبوغ بالمِشْق. وقيل بأنَّهُ طِينٌ يُصْبَغُ بِهِ الثَّوْبُ. ينظر: لسان العرب: 10/ 345 (مشق).

(290) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت: 256هـ)، تحقيق: محمد =

فرؤية المجنون التي أدركها أبو هريرة من لدن الآخر له، غير قابلة للتعديل، فهي صفات ملازمة له لا يمكن لأي أحد أنْ يشكَّ بنسبتها له. وما يعضّد هذه الصورة، ما نقلته المرويات عن تلك الحقبة أن «رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ إِذَا صَلَّى بِالنَّاسِ يَخِرُّ رِجَالٌ مِنْ قَامَتِهِمْ فِي الصَّلَاةِ مِنَ الخَصَاصَةِ وَهُمْ أَصْحَابُ الصُّفَّةِ حَتَّى تَقُولَ الأَعْرَابُ هَؤُلَاءِ مَجَانِينُ»[291].

وقد لا نجد اختلافًا كبيرًا عن مناشئ تشكيل صورة المجنون عند العرب في العصرين، فينهلُ مخيالُ كلٍّ منهما على فكرة اللامتوقّع والإتيان بالغريب والخارج عن المألوف من السلوك، فعن ابن عباس أنّه قال: «من أفتى الناس في كل ما يسألونه عنه فهو مجنون»[292]، فالجواب عن كلّ سؤال لا يمكن أنْ يتهيّأ لأيِّ إنسانٍ بأي حالٍ من الأحوال، فلو أجاب عن كلِّ سؤال لكان مجنونًا في نظر الإسلام، ولعلَّ هذا الحديث يُشير إلى ضرورة التروّي وعدم الاستعجال في الإفتاء الديني.

كذلك لو أُعلِمَ الناس بكلِّ ما خفي عنهم من أنباء لظنُّوا أنَّ المخبر مجنونٌ، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «لَوْ أَنْبَأْتُكُمْ بِكُلِّ مَا أَعْلَمُ لَرَمَانِي النَّاسُ بِالْخَرْقِ وَقَالُوا أَبُو هُرَيْرَةَ مَجْنُونٌ! أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ. أَخْبَرَنَا أَبُو هِلالٍ. أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ قَالَ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ لَوْ حَدَّثْتُكُمْ بِكُلِّ مَا فِي جَوْفِي لَرَمَيْتُمُونِي بِالْبَعْرِ. قَالَ الْحَسَنُ: صَدَقَ! وَاللَّهِ لَوْ أَخْبَرَنَا أَنَّ بَيْتَ اللَّهِ يُهْدَمُ وَيُحْرَقُ مَا صَدَّقَهُ النَّاسُ»[293]. فالصورة المُتبادرة للمجنون في عقول الناس حين تسمع خبرًا بعيدًا عن التصوُّر؛ لأنَّ طبيعة العقل تأبى أنْ تسلِّم بأمرٍ من الأمور ما لم يجر على سنن التوقُّع المنطقي له، والمجنون حين يفقد القدرة

= زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ: 9/ 104.

(291) سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك الترمذي (ت: 279هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1998م: 4/ 161.

(292) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1991م: 2/ 127.

(293) الطبقات الكبرى، ابن سعد (ت: 230هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1990م: 2/ 278.

العقلية التي بموجبها يتمُّ التنظيم الدقيق للمنطوق الكلامي، يطلق كلامه منسرحًا في وهاد اللامعقول واللامنطقي، ولسنا بحاجة إلى ما أشرنا إليه قبل صفحتين من تركيز تهمة الجنون من لدن كفار مكّة لشخص الرسول (ﷺ) في أذهان المجتمع، لإبطال دعوته وإخمادها في مهدها؛ لأنّها صادرةٌ من مجنون بحسب ما يزعمون.

ويبدو من الخبر أعلاه أنَّ الصحابة كانت تخشى من أنْ تُصوَّر في أعين المجتمع بأنّهم مجانين، فلذا لم يُظهر أبو هريرة كلَّ ما عنده من أحاديث -بحسب منطوق الخبر- سمعها عن الرسول (ﷺ). ولم يقتصر الأمر على الصحابة فحسب، بل نجد من التابعين من أخذ رؤية المجتمع له بالحسبان، فلم يُظهر ما به من خشوع وتحسُّر إمعانًا في إيلام نفسه التي فرّطت في جنب الله، ومما له علاقة بهذا الشأن ما نُقل عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ (ت: 131هـ)، أنه قَالَ: «لَوْ مَلَكْتُ الْبُكَاءَ لَبَكَيْتُ أَيَّامَ الدُّنْيَا. وَلَوْلَا أَنْ يَقُولَ النَّاسُ مَجْنُونٌ لَوَضَعْتُ التُّرَابَ عَلَى رَأْسِي، ثُمَّ نُحْتُ عَلَى نَفْسِي فِي الطُّرُقِ وَالْأَحْيَاءِ، حَتَّى تَأْتِيَنِي مَنِيَّتِي، ثُمَّ بَكَى»[294].

ومن قبيل الإفراط في اللامتوقّع من السلوك، ما أشار إليه الرسول (ﷺ) في قوله: «أَكْثِرُوا ذِكْرَ اللهِ حَتَّى يَقُولُوا: مَجْنُونٌ»[295]، فوصف المجنون كناية عن صفة الكثرة والمبالغة في القيام بالفعل، ومن المعروف أنَّ الإسلام يدعو إلى تقوية العلاقة بين الإنسان وخالقه، ومن أقوى تلك الروابط هي الذكر المتمثّل بالدعاء، ومن لم يقوّ تلك الرابطة الدينية بينه وبين ربّه يرى الآخر الذي انشغل بالذكر وانصرف بالمرّة عن زخارف الدنيا ولهوها، يراه مجنونًا؛ لكونه لم يعش مثله آخذًا من لذّات الدنيا بنصيب وافر، فالمجنون في هذا الحديث لم يكن نتيجة ضعفٍ في عقله، بل لعدم استساغة تصرُّفه من الآخر المنشغل بالدنيا وما فيها من مُلهّيات، كذلك

---

(294) الرقة والبكاء، ابن أبي الدنيا (ت: 281هـ)، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط3، 1998م: 189.

(295) مسند أحمد: 18/ 195 حديث رقم (11653).

صوّرت الأخبار أنّ العالم المنشغل بعلمه في منظور الآخر (الجاهل) تقابل المجنون، فقد «اشْتَرَى أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ لَهُ جَارِيَةً، فَلَمَّا كَانَ اللَّيْلُ، أَقْبَلَ عَلَى الدَّرْسِ، وَالْجَارِيَةُ تَنْتَظِرُ اجْتِمَاعَهُ مَعَهَا، فَلَمْ يَلْتَفِتْ إِلَيْهَا، فَلَمَّا أَصْبَحَتْ سَارَتْ إِلَى النخاس وَقَالَتْ: حَبَسُونِي مَعَ مَجْنُونٍ. فَبَلَغَ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللَّه تَعَالَى قَوْلُهَا، فَقَالَ: الْمَجْنُونُ مَنْ عَرَفَ قَدْرَ الْعِلْمِ ثُمَّ ضَيَّعَهُ، أَوْ تَوَانَى فِيهِ حَتَّى فَاتَهُ»[296].

وتتفق الرؤية الفلسفية اليونانية المتمثّلة بأرسطو بشأن انطباق صورة المجنون على من تشذّ سلوكه وتصرّفاته عمّا هو معتاد من طبيعة الإنسان، فمسكويه (ت: 421هـ) ينقل عنه قوله: «من لم يجزع من هيج الْبَحْر وَهُوَ رَاكِبه وَمن الْأَشْيَاء الهائلة الَّتِي فَوق طَاقَة الْإِنْسَان فَهُوَ مَجْنُون»[297].

فيما سبق عرضه أظهرت لنا حُزمة الأحاديث والأخبار صورة المجنون في المنظور الإسلامي، أما بشأن الشخصيّات الواقعية التي عُرِفَت بالجنون، فنقف على بعضٍ منها ممّا ذكرته المدوّنات الإسلامية التي نقلت عن تلك الحقبة، فمن تلك الشخصيّات التي عُرِفت بالجنون في العصر الراشدي شخصية (أويس القرني) «وهو أول من نسب إلى الجنون في الإسلام»[298]. وقد ترجمت له بعض المصادر أنّ «أَهْلَهُ ظَنُّوا أَنَّه مَجْنُونٌ، فَبَنَوْا لَهُ بَيْتًا عَلَى بَابِ دَارِهِمْ، فَكَانَتْ تَأْتِي لَهُ السَّنَةُ وَالسَّنَتَانِ وَلا يَرَوْنَ لَهُ وَجْهًا، وَكَانَ طَعَامُهُ مِمَّا يَلْتَقِطُ مِنَ النَّوَى»[299]، وتشكّل هذه الرواية أفقًا جديدًا لصورة

---

(296) الحث على طلب العلم والاجتهاد في جمعه، أبو هلال العسكري، تحقيق: د. مروان قباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط1، 1986م: 78.

(297) الهوامل والشوامل سؤالات أبي حيان التوحيد لأبي علي مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (ت: 421هـ)، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2001م: 220.

(298) عقلاء المجانين: 44.

(299) التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة، أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة (ت: 279هـ)، تحقيق: صلاح بن فتحي هلال، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، ط1، 2006م: 3/ 219.

المجنون، فتبيّن أنّه ممّن له شأنٌ عظيمٌ عند الله[300]، وستنشأ فيما بعد طبقة المتصوفة التي استمدّت نسغها السلوكي عبر هذه الصورة الجديدة التي ظهرت في أواخر العصر الراشدي، وقد أشار ابنُ خلدون إلى هذا الاتجاه الجديد، بعدِّهم من أصناف المدركين للغيب من البشر، بقوله: «ومن هؤلاء المريدين من المتصوّفة قوم بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء وهم مع ذلك قد صحّت لهم مقامات الولاية وأحوال الصّدّيقين [...] ويقع لهم من الأخبار عن المغيّبات عجائب لأنّهم لا يتقيّدون بشيء فيطلقون كلامهم في ذلك ويأتون منه بالعجائب [...] وهؤلاء القوم لم تعدم نفوسهم النّاطقة ولا فسدت كحال المجانين وإنّما فقد لهم العقل الّذي يناط به التّكليف [...] وليس من فقد هذه الصّفة بفاقد لنفسه ولا ذاهل عن حقيقته فيكون موجود الحقيقة معدوم العقل التّكليفيّ [...] ولك في تمييزهم علامات منها أنّ هؤلاء البهاليل لا تجد لهم وجهة أصلا ومنها أنّهم يخلقون على البُلْه من أوّل نشأتهم والمجانين يعرض لهم الجنون بعد مدّة من العمر لعوارض بدنيّة طبيعيّة فإذا عرض لهم ذلك وفسدت نفوسهم النّاطقة ذهبوا بالخيبة ومنها كثرة تصرّفهم في النّاس بالخير والشّرّ لأنّهم لا يتوقّفون على إذْن لعدم التّكليف في حقّهم والمجانين لا تصرّف لهم»[301].

وتدلُّ الرواية السابقة التي رسمت أبعاد شخصية (أويس) على أنَّه لم يكن مجنونًا، بل ظُنَّ ذلك به من الناس الذين رأوا من أماراته ما يتفق وسلوك المجنون، وتحكي لنا رواية أخرى كيف كان يتصرّف «كَانَ أُوَيْسٌ الْقَرَنِيُّ يَقِفُ عَلَى مَوْضِعِ الْحَدَّادِينَ، فَيَنْظُرُ إِلَيْهِمْ كَيْفَ يَنْفُخُونَ الْكِيرَ، وَيَسْمَعُ صَوْتَ النَّارِ، فَيَصْرُخُ، ثُمَّ يَسْقُطُ، فَيَجْتَمِعُ النَّاسُ عَلَيْهِ، فَيَقُولُونَ: مَجْنُونٌ قَالَ: وَكَانَ يَأْتِي مَزْبَلَةً بِالْكُوفَةِ قَدِيمَةً، فَيَصْعَدُ عَلَيْهَا، فَيَجْلِسُ، ثُمَّ يَبْكِي، حَتَّى تَأْتِيَهُ الشَّمْسُ، فَيَنْزِلُ، فَيَتْبَعُهُ الصِّبْيَانُ حَتَّى يَأْتِيَ الْمَسْجِدَ، فيدخُل»[302].

---

(300) ينظر: التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة: 3/ 220.

(301) مقدمة ابن خلدون: 89 - 90.

(302) الرقة والبكاء: 63.

وقد شغلت شخصية أويس بال بعض الرواة، ممّن سمعوا أحاديث الرسول التي نصّت على عظيم شأنه، فجعل الرواة يلاحقونه؛ ليكتشفوا السرَّ الذي جعله مقرَّبًا عند الله، ولعلّه من هنا نشأت دلالة جديدة لم تكن من قبل، وهي دلالة (المجذوب) وهو «الْمَجْنُون. وَعند الصُوفِيَّة من اصطفاه الحق لنفسه، واصطفاه بحضرة أنسه، وأطلعه بجناب قدسه، ففاز بجميع المقامات والمراتب بلا كلفة المكاسب والمتاعب»[303]. والرواة الذين جذبتهم شخصية أويس في أثناء متابعتهم الكشفيّة له، يقومون برسم تفاصيل دقيقة لهيأته وما كان عليه من حال، ومن هذه المرويّات ما قاله هِرَمُ بْنُ حَيَّانَ: «فَلَمَّا بَلَغَنِي ذَلِكَ قَدِمْتُ الْكُوفَةَ فَلَمْ يَكُنْ لِي همٌّ إلا طَلَبَهَ حَتَّى سقطتُ عَلَيْهِ جَالِسًا عَلَى شَاطِئِ الْفُرَاتِ يَتَوَضَّأُ، فَعَرَفْتُهُ بِالنَّعْتِ الَّذِي نُعِتَ لِي، فَإِذَا رَجُلٌ لَحِيمٌ (القصير الغليظ، الرخو) شَدِيدُ الأدمة أَشْعَرُ مَحْلُوقُ الرَّأْسِ مَهِيبُ الْمَنْظَرِ، قَالَ: وَزَادَ غَيْرُهُ: كَانَ رجل أَشْهَلَ أَصْهَبَ عَرِيضَ مَا بَيْنَ الْمَنْكِبَيْنِ، فِي كَتِفِهِ الْيُسْرَى وَضَحٌ ضَارِبٌ بِلِحْيَتِهِ عَلَى صَدْرِهِ نَاصِبٌ بَصَرُهُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فردَّ عليَّ، وَمَدَدْتُ يَدِي إِلَيْهِ لأُصَافِحَهُ فَأَبَى أَنْ يُصَافِحَنِي قُلْتُ: حدِّثني رَحِمَكَ اللَّهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ: إِنِّي لَمْ أُدرِكْ رَسُولَ اللَّهِ، وَلَمْ يَكُنْ لِي مَعَهُ صُحْبَةٌ، بِأَبِي وَأُمِّي رَسُولَ اللَّهِ، وَلَكِنِّي قَدْ رَأَيْتُ رِجَالا رَأَوْهُ وَلَسْتُ أُحِبُّ أَنْ أَفْتَحَ هَذَا الْبَابَ عَلَى نَفْسِي أَنْ أَكُونَ مُحَدِّثًا أَوْ قَاصًا أَوْ مُفْتِيًا»[304].

إنَّ ما يميّز النوادر والمواقف التي ظهر بها حمقى العهد الإسلامي الراشدي أنّها حافظت على شيء من الوقار والأدب، ولم تصل إلى درجة الإسفاف وامتهان الكرامة، بخلاف ما ستصير إليه في أواخر العهد الراشدي ومطلع عصر الأمويين، فقد أصبحت ظاهرة واضحة المعالم، وكان وراء انبعاثها عوامل كثيرة من أبرزها: الاستقرار، ونموّ المدن، وازدهارها، وتراكم الثروات، ونشوء طبقة

---

(303) دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون) القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت: ق 12هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 2000م: 3/ 153، وينظر: معجم التعريفات: 169، والمعجم الفلسفي (مجموعة مؤلفين): 60.

(304) التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة: 3/ 220.

ارستقراطية غنية أخذت تلتمس أسباب المتعة، والتسلية، وتنشد حياة البذخ والسرور، فالحضارة - بحسب فوكو- وسطٌ ملائمٌ لتطوُّر الجنون[305]؛ ولذا نجد حضورها في المجتمع المديني أكثر من المجتمع المكّي؛ لما تهيّأ للمجتمع المديني من أسباب الغنى، ويدلُّنا على ذلك قول الحصري القيرواني: «وأهل المدينة أكثر الناس ظرفا، وأكثرهم طيبا، وأحلاهم مزاجا، وأشدّهم اهتزازا للسماع، وحسن أدب عند الاستماع»[306].

وقد تحوّلت ظاهرة الحماقة من طابعها الفردي إلى مدى أوسع، فلم تقتصر على إشباع رغبة شخص مرموق المكانة كالنعمان - مثلاً- في العصر الجاهلي، بل أضحت مطلبًا لفئة اجتماعية أكثر عددًا، وهذا أدّى إلى ازدياد البحث عن أصحاب النوادر من المتحامقين، وإلى الاهتمام بهم أكثر من أيِّ وقتٍ مضى، فراجت بضاعتهم، بل أكثر من ذلك حين نجد أنَّ من مظاهر غنى الشخص في مجتمعه احتواءه لعدد من المتحامقين الذين يقومون بإضحاكه والترفيه عنه[307].

إنَّ صورة المجنون/ المُتجانن والأحمق/ المُتحامق في المجتمع الأموي والعباسي لم ينظر إليها كصورة البُلهاء والمغفّلين، بل أُسبِغت عليهم صفات أخر جديدة تتّفق ومتطلّبات الحياة الناعمة، فأطلِق عليهم وصف الظرفاء، والمخنّثين، والمُجان، والطفيليّين، «وهذه التسميات مهما يختلف معناها، وتتضارب دلالتها فإنّها تصبُّ في المحصّلة النهائية في قناة التحامق، وتدلّ على هذه الفئة الاجتماعية دون التباس»[308]. وتشير بعض الأخبار إلى تخصُّص طائفة من الرواة أخذت على عاتقها تتبّع أخبار عقلاء المجانين، والذبّ عنهم؛ لكونهم مصدرًا غنيًا بالطُرف والحِكم التي ينتفع بها الآخرون، ومن ذلك قول علي بن عبد الصمد بن الكوفي: «خدمتُ

(305) ينظر: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي: 384.
(306) زهر الآداب وثمر الألباب: 1/ 214.
(307) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 19.
(308) المرجع نفسه: 19.

بهلولا عشر سنين أطوف معه حيث طاف، أتسقّط من نوادره، وأتلقّف من أشعاره، وأذبّ عنه من يؤذيه»[309].

وقد انطلق أعلام الحماقة إلى مراكز السلطة في دمشق وبغداد ينشدون ثروةً أكبر، وشهرةً أوسع، ومن هؤلاء: كُثيِّر عَزَّة (ت: 105هـ) الذي عُرف بفرط قصر قامته ودمامته[310]، وأشعب (ت: 154هـ) المُشهور بطمعه[311]، ومزبّد، ومطيع، وزرجون، وابن نفّاش، وطويس (ت: 92هـ)، وبُديح وغيرهم، وقد اختلفت مهارات كلّ واحد منهم في الإضحاك، وتبع ذلك تفاوتت حظوظهم لدى ذوي السلطان والجاه، فاتّقاد الخاطر، وسرعة المبادرة، وحضور البديهة، وغيرها من الخصال كان لها أثر في شهرة بعضهم مثل الشهرة التي نالها أشعب والغاضري في المدينة، وبديح في بلاط الأمويين، وأبو دلامة (ت: 161هـ) في عصر العباسيين[312]. ولعلَّ هذا الاهتمام المتزايد من أرباب السلطة الذي يدفعهم «إلى تملّك المجنون - أي الإنسان في واقع الأمر- إنما هو تحقيق لروح الثروة في أقصى أشكالها الممسوخة، وهي وصول الإنسان في حبّه للتملّك إلى جنون التملُّك»[313].

يتبيّن لنا مما سبق عرضه أنَّ ظاهرة الحمق والجنون لا تنشأ خارج المجتمع، ولكنّها تنبعث من إفرازاته وعلاقات أفراده، ونواظم حياتهم الاقتصادية والاجتماعية، ويرى الباحث أنَّ المجتمع العربي عبّر عن موقفين بإزاء هذه الظاهرة، انطلاقًا من تقييمات مختلفة، فالأوّل منهما يُجسّد الرفض والإدانة لهذه الفئة من الناس كما بيّنا في ما سبق، والثانية يُعبّر عن التسامح والتساهل، وهذا الموقف يتبدّى حين يكون الجنون مرضًا يُبتلى به الشخص، فيسقط عنه التكليف، ومن الشواهد على هذا الموقف ما نقل «أنَّ

---

(309) تاريخ بغداد: 21/ 65.

(310) ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط15، 2002م: 5/ 219.

(311) ينظر: المرجع نفسه: 1/ 332.

(312) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 19 - 20.

(313) قضايا ووجوه فلسفية، د. محمد علي الكردي، دار ومطابع المستقبل بالفجالة والاسكندرية، ومكتبة المعارف ببيروت، د.ت: 131.

مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ كَتَبَ إِلَى مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، أَنَّهُ أُتِيَ بِمَجْنُونٍ قَتَلَ رَجُلاً، فَكَتَبَ إِلَيْهِ مُعَاوِيَةُ، أَنِ اعْقِلْهُ وَلَا تُقِدْ مِنْهُ، فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَى مَجْنُونٍ قَوَدٌ»[314]، ويظهر جليًا أنَّ لأثر الإسلام فاعليةً في صياغة هذا الموقف، فقد بيّنت الأحاديث النبوية - بوصفها السُنّة المُتبّعة للمجتمع الإسلامي- أنَّه لا يجوز أنْ يُعاقب المجنون (المُصاب) ولا يؤخذ بما يقول؛ لأنه ممّن سقط عنه التكليف. ومن الأخبار الدالة على هذا الموقف بوضوح أنَّه «أُتِيَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بِمَجْنُونَةٍ فَأَمَرَ بِرَجْمِهَا، فَمُرَّ بِهَا عَلَى عَلِيٍّ "رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ" يَتْبَعُهَا الصِّبْيَانُ، فَقَالَ: مَا هَذِهِ؟ قَالُوا: مَجْنُونَةٌ فَجَرَتْ، فَأَمَرَ عُمَرُ بِرَجْمِهَا، فَقَالَ عَلِيٌّ "رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ": كَمَا أَنْتُمْ، لَا تَعْجَلُوا، فَأَتَى عُمَرَ، فَقَالَ: "يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَالْمَجْنُونِ حَتَّى يَبْرَأَ، وَعَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يُدْرِكَ" فَقَالَ عُمَرُ: كَذَلِكَ، فَقَالَ عَلِيٌّ لِعُمَرَ: فَرُدَّهَا، وَخَلِّ سَبِيلَهَا»[315].

وقد ذكرت بعض المصادر عن صفح المجتمع عن جناية المجانين؛ وذلك بسبب جنونهم، ولكنّها في الوقت نفسه تُظهر جانبًا آخر من العقوبةِ لهم مما يؤدي إلى تفاقُم حالهم النفسي، ومن ذلك ما نُقِل عن المجنون الشريدي وهو المجنون بن وهب بن معاوية، وكان قبل جنونه شريف قومه، وبعد أنْ ظهرت عليه أمارات الجنون أُتِي له بطبيب ليداويه، ويظهر أنَّ هذا الطبيب استعان ببعض الرُّقى والتعاويذ التي هي أقرب إلى السحر من الطب، فقد تناول فأساً فأحماها وجعل يدور حول رأسه، فخطفها المجنون منه وجمع بها يديه، وضربه بها فقتله، فأحجموا عن قتله؛ لجنونه، وربطوه في بيت هذا الطبيب فطار جنونه[316].

---

(314) الموطأ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي - الإمارات، ط1، 2004م: 5/ 1246.

(315) سنن سعيد بن منصور، سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (ت: 227هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية - الهند، ط1، 1982م: 2/ 94.

(316) ينظر: المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم: 248.

أو حين يكون الجنون ادّعاءً يقي صاحبه من القتل أو السجن، ومن قبيل ذلك ما نقله التاريخ أنَّ عَمْرو بن عُثْمَان ومَرْوَان بن الْحَكَم شهدا عند مسلم بن عقبة حين أراد قتل سعيد بن المسيّب أنه مجنون فخلّى سبيله[317]. بل أكثر من ذلك حين نجد أنَّ أحد العقوبات التي لجأت السلطة إليها لقمع معارضيها ومن يختلفون معها في التوجُّه أو الموقف، تتمثّل بحجزه في (المارستان) مع المجانين[318]، وهذا يدلُّ على أنَّ المكان الذي يُحتجز فيه المُصابون في عقولهم يمثّل مكانًا (مُعاديًا) يساعد على إمعان الأذى وتعميقه في نفس المُعتقل (العاقل) ورُبّما يمهّد لاختلاط عقله وجعله واحدًا منهم.

وتفصح بعض المرويات التاريخية عن أنَّ التسامح مع المجنون لم يأتِ لأجل الرأفة بحال المصاب بهذه الظاهرة، بل لغايةٍ أخرى وهي السخرية والضحك، على أنَّ مُدّعي الجنون في مثل هذه الحالة لم يكن غافلاً عن السبب الذي بموجبه يكون خارجًا من سجن الحاكم، فيستثمرهُ بالتعريض والنيل من الحاكم ما دام الأخير خارجا عن سَورة غضبه. ومن ذلك ما رُوي أنّه «أخرج بِلَالُ بنُ أبي بُردة من حَبسه مَجْنُونا يمازحه، فَقَالَ لَهُ: أَتَدْرِي لم أخرجتك؟ قَالَ: لَا. قَالَ: لأسخر مِنْك. قَالَ: إِن الْمُسلمين حكّمُوا حكمين فَسخرَ أحدهمَا بِالْآخرِ»[319]. ولا يخفى أنَّ جواب المجنون فيه تعريضٌ بجَدِّ بلال وهو أبو موسى الأشعري الذي عُرِف بتحكيمه بين جيش الإمام علي (عليه السلام) وجيش معاوية، ومن ثم خُدِع في قضية ذكرتها كتب التاريخ[320]. ولا يخفى أن هذا الموقف جعله في نظر العامّة من الناس «أغبى العالمين وأعيا الأوّلين والآخرين، وأنه فوق جهيزة في سقوط الرأي، وأسوأ حالا من دغة

(317) ينظر: التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة - السفر الثالث: 2/ 125.
(318) ينظر: موسوعة العذاب، عبود الشالجي، الدار العربية للموسوعات، د.ت: 3/ 142 - 143.
(319) نثر الدر في المحاضرات: 3/ 177، وينظر: كتاب الأذكياء، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، مكتبة الغزالي، د.ت: 206.
(320) ينظر: تاريخ الطبري: 5/ 67 - 69.

في الرّقاعة، وأكثر خطلا وأعجب خطأ وأغرب غلطا من جحا، وأعيا لسانا من باقل»[321].

وقد يكون ادّعاء الجنون مثارًا لارتياح الحاكم ومن ثمّ يكون مبعثًا لارتزاق المُدّعي للجنون على الرغم من كونه يُجاهر بإدانته الجهاز القمعي للحاكم، ومن ذلك ما روي أن «الحجاج [ت: 95هـ] خرج يوما متنزها فلما فرغ من نزهته صرف عنه أصحابه، وانفرد بنفسه، فإذا هو بشيخ من بني عجل فقال له: من أين أيها الشيخ؟ قال: من هذه القرية، قال: كيف ترون عمالكم؟ قال: شرّ عمال، يظلمون الناس، ويستحلون أموالهم. قال: فكيف قولك في الحجاج؟ قال: ذاك ما ولي العراق شر منه، قبّحه الله، وقبّح من استعمله، قال: أتعرف من أنا؟ قال: لا، قال: أنا الحجاج، قال: جعلت فداك أو تعرف من أنا؟ قال: لا. قال: فلان بن فلان مجنون بني عجل أصرع في كل يوم مرتين، قال: فضحك الحجاج منه وأمر له بصلة»[322].

ويلاحظ أنَّ موقفي الإدانة والتسامح مع المجنون يسيطر كلٌّ منهما في وقتٍ معيّن وفي زمانٍ معيّن، من غير أنْ يجتمعا معًا في زمان ومكانٍ واحد، ولكن لو أردنا أنْ نستظهر أيًّا منهما كان هو السائد، فمما لا شكّ فيه نجد الموقف الأوّل، إذ نجد نظرة العداء والرفض تحاول أنْ تستمدَّ مشروعيّتها وتقوّي حججها بالاعتماد على إرثٍ ديني، وأدبي، وسياسي؛ لتصوغ من ذلك آيديولوجيّتها الرافضة، فغالبًا ما يستشهد خصوم الحمقى بقول الرسول (ﷺ): «الأحمق أبغض الخلق إلى الله، لأنه حرمه أعز الأشياء عليه، وهو العقل»[323]، وهذا يعني نفي القدرة على النفع، واستحالة المشاركة في

---

(321) الرسائل السياسية، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: علي بو ملحم، دار ومكتبة = = الهلال، بيروت، 1995م: 351.

(322) المستطرف في كل فن مستطرف: 70.

(323) غرر الخصائص الواضحة، وعرر النقائض الفاضحة، برهان الدين محمد بن إبراهيم المعروف بالوطواط (ت: 718هـ)، ضبطه وصححه وعلق حواشيه ووضع فهارسه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2008م: 153.

الحياة، ويصبح موضوع النفع أو الضرر من القضايا الأساسية في محاربة تيار الحماقة والتحامق، وفي هذا المعنى قال عمر بن الخطاب: «إيّاك ومؤاخاة الأحمق؛ لأنه يريد أنْ ينفعك فيضرّك»[324]، ناهيك عن الأحاديث التي أظهرت مقام العقل وفضل صاحبه[325]، ومثل هذه الأحاديث تدعو ضمنًا إلى استغناء المجتمع عن المجانين والحمقى، ويمهّد لمقدّمة تسوّغ عزلهم ومن ثمّ سجنهم على غرار ما حصل في أوربا في القرون الوسطى[326]، هذا على الرغم من أنَّ بعض الأحاديث بيّنت مقام المُهمّشين اجتماعيًّا - ويدخل في ضمنهم الحمقى والمجانين- عند الله، فعن رَسُولَ اللهِ (ﷺ) أنه قَالَ: «رُبَّ أَشْعَثَ، مَدْفُوعٍ بِالْأَبْوَابِ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللهِ لَأَبَرَّهُ»[327]، فمثلُ هذه الأحاديث لم تؤثّر بقوّة في المتخيّل الاجتماعي مثلما تركته الأحاديث المُضادّة لها من أثر؛ وذلك لأنّها تتفق والحاجة النفسية المُتمثّلة بالرغبة بالفكاهة مهما كانت أساليبها، ولا يغيب عنا ما أثبته بعض الباحثين في مجال علم الاجتماع من أنَّ الفكاهة بكلِّ أنواعها ذات طبيعة عدوانية[328]. ونتيجةً لهذه التراكمات في خزّان اللاوعي الجمعي، فقد سوّغت هذه الطبيعة - فيما بعد- لفكرة العزل الاجتماعي للمجنون أو الأحمق؛ لأنهما يمثّلان في نظر المجتمع العاقل آخرًا ذا معالم كثيفة يتحوّل غالبًا إلى مادة لقضية يستغني العديدون عن حياتهم من أجل اتّقاء شرّه، أو لتهدئة سطوته، أو للتصدّي له... بل أحيانًا لإفنائه[329].

---

(324) عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)، حققه وقدم له: د. يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية - بيروت، 1418هـ: 2/ 47.

(325) ينظر: أصول الكافي: 1/ 53 - 58.

(326) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 25 - 27.

(327) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ط، 1954: 4/ 2024.

(328) ينظر: الفكاهة وآليات النقد الاجتماعي، شاكر عبد الحميد وآخرون، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب - جامعة القاهرة، ط1، 2004م: 16.

(329) ينظر: الآخر: المفارقة الضرورية، دلال البزي، بحث ضمن كتاب: صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه: 99.

الفصل الثالث

التمثيل الثقافي التخييلي لصورة المجنون

مدخل:

لما كان التهميش هو الحالة الناتجة من العلاقة المفترضة بين مركز ذي نزعة تسلّطية وبين الآخر الذي خضع لتسلّط هذا المركز، فهو لا يمثل سوى عملية إضفاء صفة الآخرية التي تخضع لتوجيه السلطة[1]؛ لذا يكون من الطبيعي أن نجد الثقافة المهيمنة تتحدّث بصوتٍ واحد، وتسعى إلى امتلاك أدوات التمثيل امتلاكًا كليًّا، بحيث لا تتيح فرصة لأي صوت معارض آخر أنْ يستفيد منها سواء أكان في تمثيل ذاته بذاته، أم كان تمثيلاً مضادًا يعبّر عن خطاب المُهمّشين الرافض لهيمنة الآخر السلطوي، وبحسب (مالوري ناي) فـ«الذين يملكون السلطة قد يسعون إلى إيجاد طُرُق تجعل هؤلاء الذين يتحكّمون فيهم سهلي الانقياد من أجل التحكّم فيهم بشكل أسهل، بينما يقاوم هؤلاء الذين لا يملكون السلطة مثل هذه المحاولات للسيطرة عليهم»[2]. ويظهر التمثيل (الأحادي) لأجل تحصين الذات المُهيمِنة ضد

---

(1) ينظر: الرد بالكتابة - النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، بيل أشكروفت وآخرون، ترجمة: د. شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ط1، 2006م: 176.

(2) الدين الأسس، مالوري ناي، ترجمة: هند عبد الستار، مراجعة: جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009م: 66 .

تدخّلات الآخرين؛ وذلك لأن ظهور أصوات هؤلاء الآخرين أو صعود هذا التمثيل المضاد إنما يتضمن تقويضًا لخطاب الثقافة المهيمنة[3].

ومن الطبيعي أن يكون التمثيل فعل بحث عن الهوية وهو بحث لا يجد غايته إلا بأن يفقدها ومن ثم فإن وجود الممثّل يقع في منطقة الغياب أكثر من وقوعه في دائرة الحضور إنه غياب من أجل الحضور وحضور من أجل الغياب، وبعبارة أخرى إن التمثيل غياب لـ(الأنا) الخاصة بالإنسان العادي المحدود الذي نعرفه في الحياة وحضور لـ(الذات) الخاصة بالممثل اللامحدود[4].

تنبثق فكرة هذا الفصل الذي نحن بصدده من متابعة تمثيلات صورة المجنون في كتب التراث التي اهتمّت بهذا الجانب سواءً أعلنت عن ذلك الاهتمام، أم لم تعلنه، فضلاً عن قيمة ذلك الاهتمام أكان إيجابيًّا ينطلق من زاوية تغيير الصورة النمطيّة عن المجنون وعدّه مصابًا كسائر المصابين بالأمراض الجسديّة والنفسيّة، أم كان ذلك الاهتمام سلبيًّا ينطلق من باب تثبيت قواعد الذات العاقلة بترسيخ الصورة النمطية للمجنون، ومن ثمّ تمارس الذات ترسيم الحدود الفاصلة بينها وبين المجنون بوصفه نموذجًا مطرودًا من مملكة العقل لا يمثّل إلا شذوذًا في مسار خلق الإنسان، أو من باب استدعاء هذه النماذج بالحديث عنها لوظائف ترفيهية صرف، فتُحشر أخبارُها لتكون مادّة للتسلية وجلب الاستئناس للقارئ.

---

(3) ينظر: تمثيلات الآخر: 450.

(4) ينظر: الأنا - الآخر إزدواجية الفن التمثيلي، د. صالح سعد، تقديم: د. شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة (274)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2001م: 5.

المبحث الأول
تمثيل الجنون في خطاب التأليف العربي

أفردت كتب الأدب والتراجم والثقافة العامة في التراث العربي الإسلامي حيّزًا واسعًا لأخبار المجانين ونوادرهم ومواقفهم بإزاء العديد من المشكلات التي أنتجتها سيرورة المجتمع العربي وتناقضاته التاريخية، ولا يخفى أنَّ هذه المصادر بتمثيلها للمجنون، تعكس وضعيّةً اجتماعيّة - تاريخيّة لظاهرة الجنون، وقد تختلف زوايا النظر التي تكشف عن مدى اهتمام المُدوّنات التراثية بصوت الجنون، فقد رأى بعض الدارسين أنَّ هذا الاهتمام المتمثّل بإتاحة المجنون موقعًا فاعلاً، مؤشّرٌ على أنَّ الثقافة العربية الإسلامية لم تُلغِ صوت المجنون، بل أفسحت له المجال الرحب ليُدلي بالشهادة على عصره؛ ولذا أظهرت كثير من المرويات اهتمام العامّة بالمجانين لا من باب الترف وَتسجية أوقات الفراغ باللهو والعبث معهم، بل من باب تدبُّر أقوالهم البليغة، وتداول خطابهم المكتنز بالوعد والوعيد والمرتفع نذيرًا واعظًا[5].

وقبل أنْ نستعرض ما يدور في فلك المؤلّفات التراثية حول ظاهرة الجنون، نتّفق سلفًا مع وجهة النظر التي ترى أنَّ نظرات الأدباء ومواقفهم من الحمقى والمتحامقين والمجانين ظلّت أسيرة انطلاق وعيهم الفكري، واتّساع حسّهم الاجتماعي، واقترابهم أو ابتعادهم عن مظاهر الحياة التي تحيط بهم. ولهذا فلا يجوز أنْ نُحمِّل نظراتهم، وأفكارهم التي يُطلقونها هنا أو هناك أكثر ممّا تحتمل، كما لا يجوز أنْ ننتقص من قدرها، ونهوّن من شأنها إذا ما بدا فيها بعض مظاهر القصور، وحالات الوهن أو النقص؛ لأنّ

(5) ينظر: خطاب الجنون في الثقافة العربية، محمد حيان السمان، رياض الريس للكتب والنشر، لندن - قبرص، ط1، 1993م: 12.

الرؤية التي يطلقها أديبٌ ما على قضية تختلف من عصر إلى آخر[6].

وسنبدأ فيما سيأتي باستعراض بعض تلك المُدوّنات التي شكّلت مفاصل رئيسة تمظهرت فيها صورة المجنون، فضلاً عن استعراض الموجِّهات التي دفعت بظهور هذه الصورة من مؤلِّفٍ لآخر مع بيان هيمنة هذا الموجِّه على موجِّهٍ آخر بحسب النسق الداعم لظهوره، ومن الطبيعي سيكون بحثنا منصبًّا على مقدّمات الكتب، أو في توطئتهم لأبواب الحماقة الواردة في ثنيّات كتبهم، وهذا ما سيكشف لنا بصورة أوّلية مدى تمثُّل المؤلف لهذه الظاهرة عبر اهتمامهم لها، ووعيهم بهذه الظاهرة، ويكشف الأسباب المتوارية خلف غاياتهم المعلنة، والأسباب التي سنقف عليها كثيرة نرى أنَّ بعضهم قد أولى لبعضها من دون الآخر اهتمامًا، وقد نجد عند بعضهم الآخر تضافرًا لعدّة أسباب دعته للاهتمام بهذه الظاهرة.

- **الجاحظ:**

عُدَّ الجاحظ بحسب رأي كثير من الباحثين من أوائل النُقّاد العرب القُدامى الذين تنبّهوا على ضرورة تدوين المحكيّ الشفاهي وروايته فيما يتّصل بالفئات الهامشيّة في المجتمع العربي الإسلامي، ومن الطبيعي أنْ يحظى الجاحظ بهذه الأهمية، فلم يكن بعيد العهد عن شواهده التي دوّنها في مؤلفاته، وهذا ما جعله شاهدًا ثقافيًّا على عصره، وقد أشار في مواطن عدّة من مؤلفاته إلى مجالسته علماء عصره من رواة ومحدّثين وعلماء، فضلاً عن لقاءاته العابرة مع الشعراء وغيرهم، ومن هؤلاء لقاءاته مع بعض المجانين كما سنذكر فيما بعد قليل، ونذكر منها ما له علاقة بموضوعنا، ومن تلك الشواهد قوله متحدثا عن لقائه بفئات من الرواة: «وقد أدركتُ رواة المسجديِّين والمِربَديِّين* ومن لم يرو أشعار المجانين ولصوص الأعراب، ونسيب الأعراب، والأرجاز الأعرابية القصار، وأشعار اليهود،

---

(6) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 64- 65.

(*) المسجديون هم الذين يلتزمون مسجد البصرة والكوفة، ينظر: البيان والتبيين: =

والأشعار المنصّفة، فإنهم كانوا لا يعدونه من الرواة. ثم استبردوا ذلك كله ووقفوا على قصار الحديث والقصائد، والفِقَر والنُتَف من كل شيء»[7]. وفي هذا النصُّ إشارةٌ واضحة إلى تهميش خطاب المجانين حتّى ولو ارتقى إلى خطاب إبداعي متمثّل بالشعر، فشعرُهم يُدرج مع شعر طائفةٍ أخرى مهمّشة وهي اللصوص، وهذه الأشعار لا يتعاطاها المشهور من الرواة؛ وذلك لعدم أهميتها النابعة من عدم أهمية قائلها. وليس بالغريب أنْ نجد مثل هذا الموقف متسيِّدا في المجتمع العباسي، فقد تحكّمت العصبيّةُ في توجيه ذائقته الأدبية، فضلاً عن المعايير النقديّة التي تشكّلت من واقع الحياة العربية مثل الفحولة وعمود الشعر، وإذا كان التعصُّب للقديم من الشعراء على الجديد ما لا يُنكر وجوده في هذا العصر، فمن الطبيعي أنْ يكون الرفض موقفًا يتبنّاه الكثير من الرواة لتعاطي شعر المجانين.

وفي مواطن أُخَر من بيان الجاحظ نرى أنّه صدّر كلامه عن النوكى والمجانين بخطابٍ تقديمي يُؤطّر فيه الحديث عن مثل هذه الأنواع السرديّة المُهمّشة، ولا يُخفي الجاحظ استراتيجيته في التأليف القائمة على مزج الجد بالهزل، بقوله: «قد ذكرنا- أكرمك الله- في صدر هذا الكتاب من الجزء الأول وفي بعض الجزء الثاني، كلاما من كلام العقلاء البلغاء، ومذاهب من مذاهب الحكماء والعلماء، وقد روينا نوادر من كلام الصبيان والمحرّمين* من الأعراب ونوادر كثيرة من كلام المجانين وأهل المِرّة** من الموسوسين، ومن كلام أهل الغفلة من النوكى، وأصحاب التكلف من الحمقى، فجعلنا

= 1/ 243 (هامش). والمربديون نسبة إلى مربد البصرة بكسر الميم وهو من أشهر محالّها، وبه كانت مفاخرات الشعراء ومجالس الخطباء، ينظر: البيان والتبيين: 4/ 23 (هامش) .

(7) المصدر نفسه: 4/ 23.

(*) المحرّم: الذي لم يُرَضْ ولم يُؤدَّب، كما قيل ناقة محرّمة وهي التي لم ترض ولم تؤدّب. ينظر: لسان العرب: 12/ 126 (حرم).

(**) المِرَّة: إحدى الطَّبَائِعِ الأربع؛ ابْنُ سِيدَهْ: والمِرَّةُ مِزاجٌ مِنْ أَمْزِجَةِ الْبَدَنِ. والمَمْرُور: الَّذِي غَلَبَتْ عَلَيْهِ المِرَّةُ. ولَها معنى آخر غير مراد في هذا المقام، وهو الْقُوَّةُ وَشِدَّةُ الْعَقْلِ أيضاً. ينظر: لسان العرب: 5/ 168 (مرر).

بعضها في باب الاتعاظ والاعتبار، وبعضها في باب الهزل والفكاهة. ولكل جنس من هذا موضع يصلح له. ولا بد لمن استكدّه الجد من الاستراحة إلى بعض الهزل»[8]. وفي هذا النص يظهر الجاحظ اهتمامه بجمع النصوص المُهمّشة من ذائقة المؤسسة الرسمية المتمثّلة بالسلطة العباسية والمؤسسة الثقافية التي تقوم بشرعنة تلك الذائقة وتطبيعها عند العامة من المجتمع الذين «لا يقفون إلا على الألفاظ المتخيرة، والمعاني المنتخبة، وعلى الألفاظ العذبة والمخارج السهلة، والديباجة الكريمة، وعلى الطبع المتمكن وعلى السبك الجيد، وعلى كل كلام له ماء ورونق، وعلى المعاني التي إذا صارت في الصدور عمرتها وأصلحتها من الفساد القديم، وفتحت للسان باب البلاغة، ودلت الأقلام على مدافن الألفاظ، وأشارت إلى حسان المعاني»[9].

وقد لا نجد الجاحظ يبتعد كثيرًا عن حدود تلك الذائقة، بل وظّف إمكاناته في تنميط تلك الشواهد وقولبتها على وفق مسارين، أما الأول فلا يهدّد السلطة لركونه إلى المنحى الزهدي القائم على نبذ مُتع الدنيا وملذّاتها، وأما الثاني، فهو الذي ينعش ملل القارئ الذي استكدّه الجدّ، فالغاية التي انتظمت بيان الجاحظ لم تخفَ على القارئ، بل إن الجاحظ أوضحها في موضعٍ آخر بقوله: «وجه التدبير في الكتاب إذا طال أن يداوي مؤلّفه نشاط القارئ له، ويسوقه إلى حظّه بالاحتيال له. فمن ذلك أن يخرجه من شيء إلى شيء، ومن باب إلى باب، بعد أن لا يخرجه من ذلك الفن»[10]. ودفع ملل القارئ وسآمة السامع إنما جاءت تقنيّةً أراد الجاحظ عبرها «إنقاذًا للقُرّاء من طريقة العلماء الذين كانت لهم السيطرة إلى ذلك الحين، والذين كانت كتاباتهم ثقيلة لكثرة ما فيها من الجد وإظهار العلم»[11]. ولا يبعد أنْ

(8) البيان والتبيين: 2/ 222.

(9) المصدر نفسه: 4/ 24.

(10) البيان والتبيين: 3/ 366.

(11) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، آدم متز، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1941م: 1/ 295.

يكون الجاحظ قد قصد هذه الستراتيجية التي تتيح له خلط النسق الرسمي المُعبّر عنه بالمتن بالنسق الشعبي المُعبّر عنه بالهامش لإظهار خطاب كلٍّ من النسقين في مفارقة هزليّة تقوم بوظيفتها الإمتاعية في الظاهر والانتقاديّة في المُضمر[12].

يظهر الموجّه الفكاهي محرّكًا أساسيًا في جميع مؤلّفات الجاحظ، ولاسيّما كتابه الأهم (البيان والتبيين)؛ ولذا جعل يوزّع أخبار النوكى والمجانين في عنوانات متفرّقة من كتابه، ولكن الغاية واحدة وهي خدمة القارئ المقبل على كتبه، فلكي لا يملّ وينصرف عن إكمال الكتاب يضع الجاحظ هذه الأخبار في سياقات مختلفة؛ لتنشيط القارئ وإمتاعه بنوادر من أخبار هذه الفئات المُهمّشة، وقد صرّح بهذا الغرض الجاحظ حين ذكر بعضًا من نوادر النوكى والمجانين وجفاة الأعراب والموسوسين والأغبياء وما ضارع ذلك وشاكله، بقوله: «وأحببنا أن لا يكون مجموعا في مكان واحد إبقاء على نشاط القارئ والمستمع»[13]، ومن ثمّ حشرها في سياق التهكّم من خطاب هذه الفئات، وجعل أخبارهم في معرض الاستهزاء والاستنقاص للتصرُّفات التي تُظهر فيها مخالفةً للسلوك السائد المعتاد في المجتمع.

ويُلحظ أنَّ الجاحظ لم يكن معنيًّا ببيان الفروق بين أنواع الجنون المختلفة، بل بين الجنون والحمق؛ لذا نراه يورد نوادر النوكى والمجانين والموسوسين كلّهم في سياق واحد.

ولم يَفُتِ الجاحظ أنْ يشير إلى العلّة التي تقف وراء استطراف كلام المجانين، وهذا ما صرّح به في سياق نقل رأي أبي الجهجاه في تأويل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوۡاْ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمۡلِ قَالَتۡ نَمۡلَةٞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ لَا يَحۡطِمَنَّكُمۡ سُلَيۡمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ ۞ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكٗا مِّن قَوۡلِهَا﴾[14]، بقوله:

---

(12) ينظر: النقد الثقافي – قراءة في الأنساق الثقافية العربية: 241.

(13) البيان والتبيين: 4/ 5.

(14) سورة النمل: الآية 18 وجزء من الآية 19.

«إنّه قد يضحك النبيّ، عليه السلام، من الأنبياء من كلام الصبيّ، ومن نادرة غريبة. وكلّ شيء يظهر من غير معدنه، كالنّادرة تسمع من المجنون، فهو يضحك، فتبسّم سليمان عندي على أنّه استظرف ذلك المقدار من النّملة. فهذا هو التأويل»[15]. ويرى الباحث أنَّ هذا الرأي الذي نقله الجاحظ من أبي الجهجاه، قد اشتغلَ عليه فيما بعد في البيان والتبيين، وذلك عند وقوفه على مفهوم البلاغة، مبيّنًا سحر تأثيرها في الآخرين لاسيما إذا خرجت ممّن لا تشي هيأته بما عنده من بيان، فينقل قول سهل بن هارون: «لأن الشيء من غير معدنه أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبدع. وإنما ذلك كنوادر كلام الصبيان ومُلَح المجانين، فإنَّ ضحك السامعين من ذلك أشد، وتعجبهم به أكثر. والناس موكلون بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد»[16].

أمّا ما يُحسب للجاحظ أنّه أورد أسماءً لعدّة مجانين وحمقى اشتُهروا في عصره، ونقل ما شاهده عنهم، أو ما شاهده آخرون، فمن الحمقى: مالك بن زيد مناة بن تميم، وفي سياقٍ مُتّصل يحشر جملة من المجانين والموسوسين والنوكى مثل: ابن قنان، وصبّاح الموسوس، وديسيموس اليوناني، وأبو حيّة النميري (ت: 183هـ)، وأبو يس الحاسب، وجعيفران الشاعر، وجرنفش[17]. وفي سياقٍ آخر يذكر مجموعةً من النساء اشتُهرن بالحمق مثل: سارية الليل، وريطة بنت كعب بن سعد بن تيم بن مرّة، وهو حين يستعرض بعض هذه الأسماء يوضّح بعض الحقائق التاريخيّة المُتصلة بها، فمثلاً حين ذكر (ريطة) عقّب بالقول: «وهي التي نقضت غزلها أنكاثا، فضرب الله تبارك وتعالى بها المثل، وهي التي قيل لها: خرقاء وجدت

---

(15) الحيوان: 4/ 20.

(16) البيان والتبيين: 1/ 89 - 90.

(17) ينظر: المصدر نفسه: 2/ 152.

صوفا»[18]. ويذكر (مجيبة) إحدى النساء الحمقاوات التي اشتهرن في الكوفة في عصر بهلول، بقوله: «وكانت بالكوفة امرأة رعناء يقال لها مجيبة، فقفد* بهلولا فتًى كانت مجيبة أرضعته، فقال له بهلول: كيف لا تكون أرعنًا وقد أرضعتك مجيبة؟ فوالله لقد كانت تزُقُّ لي الفرخَ فأرى الرعونة في طيرانه!»[19]. ويلحظ في قول بهلول أنَّه على مقدرة عقلية واسعة تتمظهر عبر استنتاجه رعونة الفتى الذي قام بقفده، أو يعد بذكر قصّة كلٍّ واحدة منهنَّ كما هو الحال عند ذكره دُغة، وجهيزة، وشولة، ودرّاعة القديد المعدّية، فيقول: «ولكل واحد من هؤلاء قصة سنذكرها في موضعها، إن شاء الله»[20].

ولا يُخفي الجاحظ توجّهات بعض هؤلاء النوكى والمجانين المذهبيّة والفكريّة، فيذكر الجاحظ عبر استعراضه لمحاورات بعض هؤلاء المجانين، أنَّهم كانوا يميلون للتشيع إلى أهل بيت النبي (ﷺ) فيروي خبرًا عن جعيفران ممهّدًا بالقول: «وكان يتشيّع، فقال له قائل: أتشتم فاطمة وتأخذ درهما؟ قال: لا بل أشتم عائشة وآخذ نصف درهم»[21]، أو يذكر خبرًا آخر عن بهلول الكوفي ممهّدًا بالقول: «ومن مجانين الكوفة بهلول، وكان يتشيع، فقال له إسحاق بن الصباح: أكثر الله في الشيعة مثلك. قال: بل أكثر الله في المرجئة مثلي، وأكثر في الشيعة مثلك»[22]. ولعلّه أراد من ذكر مذاهب

(18) البيان والتبيين: 2/ 159.

(*) القَفْدُ: صَفْعُ الرَّأس بِبَسْطِ الْكَفِّ مِنْ القَفا. ينظر: لسان العرب: 3/ 364 (قفد).

(19) البيان والتبيين: 2/ 231.

(20) المصدر نفسه: 2/ 159. والجاحظ لا يحصر ذكره لهنّ في البيان والتبيين، بل يأتي على ذكر بعضهنّ في مؤلفاته الأخر، فيأتي بذكر قصة (دغة) في المحاسن والأضداد: 129. كذلك يذكر قصة (جهيزة) في الحيوان: 1/ 197. أما (دراعة القديد) و(شولة) فلم يرد لهما أيّ ذكر في جميع مؤلفات الجاحظ. وقد ذُكرت شولة في كتب الأمثال، منها على سبيل المثال: الفاخر: 81، ومجمع الأمثال: 1/ 389. أما (دراعة القديد) فلم أعثر على خبرها.

(21) البيان والتبيين: 2/ 156.

(22) المصدر نفسه: 2/ 159. والْمُرْجِئَة هُمْ فِرْقَة مِنْ فِرَق الإِسْلَامِ يَعْتقدون بأنَّ اللَّهَ =

هؤلاء همز قناة المذهب الذي ينتمون إليه، فهو - أي المذهب الشيعي بحسب نظر الجاحظ- لا يُنتِج إلا مجانين وحمقى، ممّا يستدعي الآخرين النظر فيه، وعدم الانسياق وراءه حتى يسلموا من التخليط في عقولهم. أو يذكر انتماءاتهم المكانية، فيذكر أنَّ ديسيموس ينتمي إلى بلاد اليونان، أما غيره ممّن ذكرهم فهم يتوزّعون في الحاضرة العربيّة التي عاش بين ظهرانيها مثل البصرة والكوفة، وسُرَّ من رأى فمن الأولى: أبو يس الحاسب، ومن الثانية: بهلول، وعيناوة، وطاق البصل، ومن الثالثة: جعيفران الموسوس[23]. وهذا لا يعني أنّه نفى ظاهرة الجنون من البوادي، بل فرّق بين مَنْ تبدّت ظاهرة الجنون عليه فأبدى سلوكًا مُضحِكًا للآخرين جرّاء ما أبداه من غلطٍ سواءً أكان في كلامه أم في تصرُّفه مع الآخرين، وهذا ما يشي به قوله: «وسنذكر[...] من أبواب العيّ واللحن والغلط والغفلة، أبوابا طريفة، ونذكر فيه النوكى من الوجوه ومجانين العرب، ومن ضرب به المثل منهم، ونوادر من كلامهم، ومجانين الشعراء. ولست أعني مثل مجنون بني عامر، ومجنون بني جعدة[24]، وإنما أعني مثل أبي حية في أهل البادية»[25]، وقد ذكر خبرًا في كتابه (البغال) يشير إلى حضور المجانين الذين قذفتهم البوادي في أحضان الحاضرة، إذ قال: «وقدّموا إلى سليمان بن عبد الملك جديًا سمينا، فقال لأبي السّرايا- وكان من مجانين الأعراب-

---

= أرْجَأ تَعْذِيبَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي، أيْ أخّره عَنْهُمْ. وقيل إن الإرجاء هو تأخير الإمام علي (ﷺ) عن الدرجة الأولى إلى الرابعة. فعلى هذا تكون المرجئة والشيعة فرقتين متقابلتين، وهذا المعنى يتفق مع قول بهلول في أعلاه. ينظر: الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت: 548هـ)، صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 1992م: 1/ 137.

(23) البيان والتبيين: 1/ 305 .

(24) عرّف الجاحظ بهذين المجنونين في موضع آخر من كتابه فقال: ومن المجانين: مهدي بن الملوح الجعدي، وهو مجنون بني جعدة. وبنو المجنون قبيل من قبائل بني جعدة، وهو غير هذا المجنون. وأما مجنون بني عامر وبني عقيل، فهو: قيس بن معاذ، وهو الذي يقال له: مجنون بني عامر. وهما شاعران. قيل ذلك لهما لتجننهما بعشيقتين كانتا لهما، ولهما أشعار معروفة. البيان والتبيين: 4/ 22.

(25) المصدر نفسه: 1/ 305.

كُلْ من شحم كليته، فإنه يزيد في الدّماغ. قال: لو كان الأكل من كلي الجدي يزيد في الدّماغ، كان رأس الأمير أعظم من رأس البغل!»[26].
ويتبيّن لنا في الجواب السريع لأبي السرايا مدى استهزائه بالخليفة، وجعله - أي الخليفة- أولى بنصيحته التي أراد منها السخرية والتهكّم بالمجنون. فأبو السرايا يرى الخليفة أولى بأنْ يأكل ليزيد ذلك الطعام في دماغه. ويرى الباحث أنّ الجاحظ لم يكن متفحّصا كلام المجنون الذي فيه إظهار لتوجّهه المناوئ للسلطة المتمثّلة بالخليفة، بل كان شغله الشاغل أنْ يجمع مثل هذه الأخبار ويودعها في كتابه (البغال).

وقد أظهر الجاحظ في منظومته الخبريّة صورة للمجنون تبدّت في شخصية الأعرابي الذي تغلّبت طباعه الجافية على سلوكه، ولم تغيِّر أجواء المدينة الإسلامية من جفاوته، وهذه الأخبار إنّما تنطلق في تقييمها لصورة المجنون عبر التعاطي مع الأسر الحاكمة التي يفترض أنْ تكون أهلاً لتنفيذ ما تريد، وأنْ تُقدّم لها فروض الطاعة والولاء من دون أيّ مماحكة تشي بأنَّ الآخر يرفض أو لا يستجيب لما يريد، وإلا كانت صورة الجنون مهيأةً للإطلاق على من يعصي أوامر الحاكم، أو يجادل في تنفيذ مطالبه، وهذا المعنى نستجلي أبعاده في خبر الجاحظ الآتي: «وحدَّثنا سليمان بن معبد أنَّ الوليد بن عبد الملك أراد أن يُرسل خيله، فجاء أعرابيٌّ له بفرسٍ أُنثى، فسأله أن يُدخلها مع خيله، فقال الوليد لقهرمانه* أُسيْلم بن الأحنف: كيف تراها يا أسيلم؟ فقال يا أمير المؤمنين، حجازيّة، لو ضمَّها مضمارك ذهبت. قال الأعرابي: أنت والله منقوص الاسم، أعوج اسم الأب! فأمر الوليد بإدخال فرسه، فلمَّا أُجريَت الخيلُ سبق الأعرابيُّ على فرسه، فقال الوليد: أواهبُها لي أنت يا أعرابيّ؟ فقال: لا والله، إنّها لقديمةُ الصُحبة، ولها حقٌّ ولكن أحملك على مُهرٍ لها سبق عاماً أوّل وهو رابضٌ. فضحك الوليدُ

(26) البغال، عمرو بن بحر الجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1418هـ: 36.
(*) هُوَ المُسَيْطِرُ الحَفِيظ عَلَى مَنْ تَحْتَ يَدَيْهِ كالخازِن والوكيل الحافظ وَالْقَائِمُ بأُمور الرجل بلغة الفرس. ينظر: لسان العرب: 12/ 496 (قهم).

وقال: أعرابيٌّ مجنون! فقال: وما يضحككم؟ سبقتْ أمُّه عاماً أوّل وهو في بطنها! فاستظرفه واحتبسه عنده فمرض، فبعث إليه الوليد بالأطباء»[27].

وقد أظهرت بعض مرويّات الجاحظ أنَّ المجنون لم يسلم من طائلة العقاب، ولم يُنظر إليه كونه مُصابًا في عقله ومن ثمّ يسقط التكليف والعقوبة عنه، وهذا الأمر يتضارب وقيم الإسلام التي جعلت المجنون في ضمن الذين يسقط عنهم التكليف، ومن الأخبار التي نقلها الجاحظ بهذا الشأن، أنّ يوسف بن عمر الثقفي - والد الحجّاج- «خطب في مسجد الكوفة فتكلم إنسان مجنون فقال: يا أهل الكوفة ألم أنهكم أن تدخلوا مساجدكم المجانين اضربوا عنقه فضربت عنقه»[28].

ولعلَّ مثل هذه المرويّات كانت تُروى لأجل التلويح من طرفٍ خفيٍّ بمدى بطش الحاكم، وعدم مسامحته لمن يعترضهُ في خطابه الذي يمثّل القوّة بأجلى مظاهرها. حتّى وإنْ توارى (الآخر المنتفض) خلف صورة المجنون التي تشكّل ملاذًا آمنًا من طائلة عقاب السلطة؛ لأن المجنون يسقط عنه التكليف، ولا أثر لكلامه وفعله الخارج عن دائرة العقل. كذلك يُبوح الخبر أعلاه بتهديد الحاكم لأتباعه بعدم السماح للمجنون أنْ يدخل المساجد؛ لما تشكّل من أهمية إعلامية فضلاً عن الجوانب الأخر في المجتمع المسلم، وهذا التهديد إنما ينطلق لإبعاد المجنون من هذه القناة الإعلامية وجعلها حكراً لترويج أفكار السلطة وبثّها بين الناس.

وقد يُماهي الجاحظ بين خطاب اللاتسامح والتسامح عند المنظومة الحاكمة، فيُظهر أنّها - في بعض الحالات- لا تقتل لأتفه الأسباب، بل تتأنّ في أمر المنتفض على خطابها، ورُبّما تجد صورة المجنون لباسًا يقي المنتفض سَوْرة غضبها، إلا إذا أبى ذلك، فيروي خبرًا آخر عن الحجاج أنّه

---

(27) رسائل الجاحظ، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964م: 2/ 397.

(28) المحاسن والأضداد: 80.

«خطب يوم جمعة فأطال الخطبة، فقال رجل: إن الوقت لا ينتظرك، وإن الرب لا يعذرك، فحبسه، فأتاه أهل الرجل وكلموه فيه وقالوا: إنه مجنون. قال: إن أقرّ بالجنون خليت سبيله. فقيل له: أقِرّ بالجنون. قال: لا والله، لا أزعم أنه ابتلاني وقد عافاني»[29]. ولعلَّ مظهر التسامح الذي أظهرته لنا مروية الجاحظ آنفا يُعدُّ من زاوية نظرٍ أخرى مظهرًا للتسلّط بالآخر وجعله منقادا للحاكم، فـ«ليس التسامح هو عكس التعصّب، وإنما هو صياغة جديدة له، فكلاهما تحكُّمٌ واستبداد، فإنَّ أحدهما يزعم لنفسه حقّ منع حرية الضمير، والثاني يزعم لنفسه حقّ منحها للناس»[30].

أخذ الجاحظ بتتبع أخبار المجانين الذين لم يُذكروا من قَبْل في كتب الأخبار وغيرها، ويظهر هذا الأمر في تتبعه طرفًا من الأخبار عن شخصيّة (جُحا)*. وقد تنبّه (شارل بلّا) أحد المستشرقين الذين اهتمّوا بتحقيق تراث الجاحظ إلى هذا الأمر بقوله: «إن الجاحظ كان أول مؤلّف عربي ذكر جحا في مؤلفاته، ذكره في رسالة عن علي والحكمين، وذكره في كتاب البغال»[31]، وقد ظهرت هذه الشخصيّة في العصر العباسي مضروبًا المثلُ

---

(29) البيان والتبيين: 2/ 298.

(30) مذكرات ثقافة تحتضر، غالي شكري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1970م: 27.

(*) تطرّقت المصادر بشيء من الاختصار لترجمة جحا (ت: نحو 130هـ)، ومن أولى المصادر التي ذكرتها، أنساب الأشراف، للبَلَاذُري (ت: 279هـ) ووصفه - في ضمن خبر طويل- بأنه ظريف مليح من أهل الكوفة، ينظر: أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر - بيروت، ط1، 1996م: 4/ 203، أمّا المصادر الأخر فلم تزد اللهم إلا في اسمه وكنيته ومدى صحّتها من خطئها، فقال الجوهري باختصار «وأبو الغصن: كنية جحا» الصحاح: 6/ 2174، وعدّه ابن النديم (ت: 438هـ) من المغفّلين، ينظر: الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط2، 1997م: 381، وقد عارض الفيروز آبادي (ت: 817هـ) الجوهري في ما جاء به من تعريف لجحا، إذ قال: «وأبو الغُصْنِ: دُجَيْنُ بنُ ثابتِ بنِ دُجَيْنٍ، وليس بِجُحَى، كما توهَّمَه الجَوْهَرِيُّ، أو هو كُنْيَتُه» القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط8، 2005م: 1220.

(31) الأعلام: 2/ 112.

بحمقها، فقيل: (هو أحمق من جحا)[32]، ولم يُشِر الجاحظ إلى تفاصيل حياة هذه الشخصيّة، ولعلّه لم يرد التورُّط في ذكر ما يتّصل بهذه الشخصيّة؛ لما قيل إنه ممّن شهد ثورة أبي مسلم الخُراساني، وكان من المُقرّبين إليه[33]، وكانت له مع الخراساني نوادر نقلتها كتب الأمثال[34]. ومن المعروف أنَّ الجاحظ كان مواليًا في توجّهه للخلافة العبّاسية؛ ولذا فمن يتوسّع في ذكر نوادره وينقل ما قيل عنه من طُرف، فكأنّه يريد الدعاوة له ولمن يتّصل به من قريب أو بعيد، وهذا ما جعل الجاحظ - بحسب ما يرى الباحث- يتحاشى الخوض في تفاصيل هذه الشخصيّة، ولعلّ أبا حيّان التوحيدي أحسّ بقلة المُنجز الخبري عن شخصية جحا، فجعل يتسقّط أخباره ويبثّها هنا وهناك في مؤلّفاته[35]، ويجعلها مجالاً خصبًا لتوصيل ما يريد توصيله من غايات تتوارى خلف خطابه التأليفي.

وتنبغي الإشارة إلى أنَّ الجاحظ عُدَّ من أحد المؤسّسين لثقافة تسليع الجنون والحمق، وجعل هاتين الظاهرتين تسدّان حاجة المجتمع المعنوية، فكما أنَّ المجتمع بحاجة إلى مأكل ومشرب ومسكن ليعيش، فهو أيضًا بحاجة إلى ما يُوازي ذلك على المستوى المعنوي والمُتخيّل، فكما الحاجة إلى علماء وعقلاء لا بُدّ منها لحفظ انتظام المجتمع، كذلك تكون حاجة المجتمع إلى أشخاص مضحكين وظرفاء وبُلهاء وحمقى ومغفّلين يبثّون الفرح والسرور في نفوس الأسياد وعامة أبناء المجتمع[36]، يقول الجاحظ: «إنّا

(32) ينظر: الأمثال المولدة، محمد بن العباس الخوارزمي، (ت: 383هـ)، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1424هـ: 288، وجمهرة الأمثال: 1/ 342، ومجمع الأمثال: 1/ 223، والمستقصى في أمثال العرب: 1/ 76.

(33) ينظر: جحا العربي، د. محمد رجب النجار، سلسلة عالم المعرفة (10)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978م: 30 - 31.

(34) ينظر: الأنساب، للبلاذري: 4/ 203، ومجمع الأمثال: 1/ 223، والمستقصى في أمثال العرب: 1/ 76.

(35) ينظر: الإمتاع والمؤانسة: 1/ 195، والبصائر والذخائر: 3/ 87، 88، 89، 100، 106، 107، 108، 111، 112، 166، 172، و9/ 11.

(36) ينظر: تمثيلات الآخر - صورة السود في المتخيل العربي الوسيط: 204.

قد نرى المَلِك يحتاج إلى الوضيع لِلَهْوِه، كما يحتاج إلى الشجاعِ لِبأسه، ويحتاج إلى المضحك لحكايته، كما يحتاج إلى الناسك لِعِظته، ويحتاج إلى أهل الهزل، كما يحتاج إلى أهل الجدِّ والعقل، ويحتاج إلى الزامر المطرب، كما يحتاج إلى العالم المتقن. وهذه أخلاق الملوك، أن يحضرهم كل طبقةٍ، إذ كانوا ينصرفون من حال جدٍ إلى حال هزلٍ، ومن ضحك إلى تذكير، ومن لهوٍ إلى عظةٍ»[37].

وهذه الأخلاق لا تقتصر على الملوك فحسب، إنما هي أخلاق المجتمعات عامةً، فكما أنّ الملك يحتاج إلى الوضيع المضحك اللاهي وإلى أهل الهزل والمجون والمتحامقين، فإنّ المجتمع نفسه بحاجة إلى هؤلاء المضحكين المغفّلين وأهل الهزل واللهو.

لم يُخفِ الجاحظ وهو في معرِض تمثيله خطاب المجانين والحمقى واستعراض أحوالهم أنْ يقرنهم بالحيوانات، ولو كان كلامه يُظهر صفات جيّدة قد يفتقر إليها الإنسان السوي، ولكنَّ هذا الوصف يُبقيه، بل يُعضّد دُونيّته التي لا ترقى في يوم من الأيام إلى مرتبة الإنسان، فيقول الجاحظ واصفًا طيب رائحة أفواه البهائم: «ولا يشكّ الناس أن ليس في السباع أطيب أفواها من الكلاب، وكذلك كلّ إنسان سائل الريق سائل اللعاب. والخلوف* لا يعرض للمجانين الذين تسيل أفواههم. ومن كان لا يعتريه الخلوف فهو من البخر أبعد. وكما أنّ طول انطباق الفم يورث الخلوف. فكثرة تحلّب الأفواه بالريق تنفي الخلوف. وحتّى إنّ من سال فوه من اللعاب فإنّما قضوا له بالسلامة من فيه»[38].

---

(37) التاج في أخلاق الملوك، للجاحظ، تح: أحمد زكي باشا، المطبعة الأميرية - القاهرة، ط1، 1914م: 21.

(*) الْخُلُوفُ: تَغَيُّرُ طَعْم الْفَم لِتَأْخِير الطَّعَام. ينظر: تهذيب اللغة: 7/ 171 (خلف).

(38) الحيوان: 2/ 154. وقد ورد للجاحظ شبيه من هذا النص في كتابه " البرصان والعرجان والعميان والحولان ": 165، إذ يقول: «وكلّ سبع يكون طيّب الفم كالكلب وما أشبهه فإنّه لا يوصف بذلك، وإنّما يعتري ذلك مثل الأسد والصّقر وكلّ شيء جافّ الفم. ألا ترى أنّ طيب الأفواه عامّ في الزّنج وفي كل مجنون يسيل لعابه».

إنّ النظر إلى المجانين - بوصفهم أحد الفئات المهمّشة اجتماعيًا وثقافيًا- على أنّهم حيوانات أو يشتركون معها في خصالٍ معيّنة، يُشكّل «جزءًا من آلية التطبيع الأكبر حجمًا والأوسع انتشارًا، أي اختزال الثقافي إلى البيولوجي»[39]، فتقوم هذه العملية على التكتم المقصود على كلّ محتوى ثقافي يملكه الآخرون، وفي أحسن الأحوال تقوم بقلب دلالات هذا الابتكار بجعله علامةً على الحيوانية والهمجيّة، وهذا استراتيجية تلجأ إليها أغلب الثقافات المهيمنة[40]، وهي استراتيجية ذات طابع دلالي (سيميوطيقي) أشار إلى أبعادها السيميائي الروسي (يوري لوتمان) وزميله (أوزبنسكي) بقوله: إن «الثقافة تُفهم فقط بوصفها قسمًا أو منطقة مغلقة تتكشّف ضد خلفية من اللاثقافة»[41]، فالثقافة من منظور لوتمان وأوزبنسكي عبارة عن نظام من العلامات السيميوطيقة الاصطلاحية، وما دام هو نظام اصطلاحي، فهو يشتمل على نسق علامي من دال ومدلول، وعليه فالذي يستحق أنْ يسمى (ثقافة) إنما هو ذلك النظام الذي اشتمل على نسق علامي من دال ومدلول، ومن الطبيعي أنْ يكون في مقابله (اللاثقافة) التي تمثّل النظام الذي لا يشتمل على هذا النسق من العلامات الاصطلاحية، وعلى هذا يكون التعارض بين (الثقافة) و(اللاثقافة) تعارضًا بين الجهد الإنساني لإضفاء دلالته على وجوده الإنساني لإضفاء دلالته على وجوده على الأشياء، وبين ما هو موجود على طبيعته وجبلّته من مخلوقات عجزت عن إضفاء أية دلالة على وجودها وعلى الأشياء من حولها[42].

ومن الشواهد الأخر على تعضيد الجاحظ للصورة الانتقاصية للمجنون وذلك باستدعائه شاهدًا على اشتراك صفاته وصفات بعض الحيوانات على

---

(39) صناعة الثقافة السوداء: 128.

(40) ينظر: تمثيلات الآخر - صورة السود في المتخيل العربي الوسيط: 206 - 207.

(41) تمثيلات الآخر - صورة السود في المتخيل العربي الوسيط: 206. نقلا عن:
On The Semiotic Mechanism of Culture; p. 410.

(42) ينظر: معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، عبد الله إبراهيم وسعيد الغانمي وعواد علي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط2، 1996م: 107.

السواء، ما ذكره عن المجانين الذين تستولي عليهم (المِرَّة السوداء)، فيكون حالهم كالكلاب والبراذين، وذلك بقوله متحدثًا عن جبن الكلاب: «والكلب جبان وفيه جرأة ولؤم. ولو كان شجاعا وفيه بعض التهيّب كان أمثل. ومن فرط الجبن أنّه يفزع من كلّ شيء وينبحه. والبرذون ربّما رمح* البرذون مبتدئا، وقلق وصهل صهيلا في اختلاط، وليس ذلك من فضل قوّة يجدها في نفسه على المرموح. وهذه العلّة تعرض للمجنون؛ فإنّ المجنون الذي تستولي عليه السّوداء، ربما وثب على من لا يعرفه. وليس ذلك إلّا لأنّ المرّة أو همته أنّه يريده بسوء، وأنّ الرأي أن يبدأه بالضرب. وعلى مثل ذلك يرمي بنفسه في الماء والنار»[43].

نخلص من ذلك أنَّ الجاحظ لم يتخلّص من تمثيلات الصورة الانتقاصية للمجنون لا بعدِّه مصابًا عقليًّا، ويفترض - بحسب ذلك- أنْ تكون حالاته انعكاسًا لحالته المرضيّة، بل بعدِّه جامعًا لصفات سلبيَّة تمثّل عيوبًا لدى الحيونات، فكيف بالإنسان!؟ ولذا جاء بالمرويات والأخبار التي تدلّ على ما يثير الضحك تارةً والاشمئزاز تارةً أخرى[44].

- ابن عبد ربه الأندلسي:

عقد ابن عبد ربّه الأندلسي قسمًا من كتابه (العقد الفريد) لأخبار الممرورين والمجانين والحمقى، وتتراوح سرديات الجنون عنده بين الطول والقصر، ومزيّة سردياته أنه نقل عن مصادر شرقية ضاع بعضها، وبقي بعضها ومن أشهر من نقل عنهم الجاحظ وابن قتيبة، وذلك واضح من خلال

(*) رَمَحَتْ الدّابَّةُ بِرجْلِها وكل ذي حافر يَرْمَح رمحاً إذا ضَرَب بِرِجْلَيْه. ينظر: العين: 3/ 226 (رمح).

(43) الحيوان: 1/ 280 - 281.

(44) ومن الشواهد على هذا النمط من الأخبار ما حكاه الجاحظ عن بهلول أنه «كان جيّد القفا، فربما مر به من يحب العبث فيقفده، فحشا قفاه خراء، وجلس على قارعة الطريق فكلما قفده إنسان تركه حتى يجوز، ثم يصيح به: يا فتى شم يدك! فلم يعد بعدها أحد يفقده» البيان والتبيين: 2/ 159.

تطابق العديد من الروايات في المسردين، وسنذكر بعضًا منها بعد أنْ نستعرضَ الغاية التي رسمها في أحد أجزاء كتابه المُشار إليه آنفًا، وبحسب ما نعلم أنّه قسّمه إلى جمانات، فكان كتاب الجمانة الثانية في المتنبئين والممرورين والبخلاء والطفيليين، وقد يوحي قيام المؤلّف بإدراج أخبار المجانين والحمقى مع أخبار الطوائف التي أشار إليها في المقدمة، بأنّه أراد أنْ يجعلها غير بعيدةٍ من سياق هذه الأخبار التي تجمع الفكاهة مع النادرة اللطيفة التي تبدّد أجواء الملل والرتابة لدى القارئ، ولعلّ المؤلف أراد عبر زجّه أخبار المجانين والحمقى في ضمن هذه العنوانات، أنْ يعيد صياغة الوعي الشعبي للمجتمع، وذلك بإظهار خطاب المجنون محمولاً ثقافيًّا ينطوي على أفكارٍ وأساليب في الخطاب قد لا يقوم بها غيره من العقلاء.

وينبغي الإشارة إلى طريقة ابن عبد ربه في إيراده أخبار المجانين، فهو يذكر أخبارهم بعد حذف الأسانيد كما في كتابه بشكل عام، ويحاول أنْ يعطي لمسرده طابعًا منظّمًا فيقسمه على حقول تتضمّن أخبارًا عن مجانين القُصّاص وشعراء المجانين والنوكى من نساء الأشراف.

أما الغاية التي قام الكتاب على أساسها فلم تقتصر فقط على الإمتاع للقارئ؛ على الرغم من غلبة هذا الجانب على سائر الجوانب الأخر؛ وذلك لأنَّ المؤلف أراد بتغليبه هذه الغاية أن يغري قارئ كتابه، وذلك بجذبه لهكذا نوع من الأخبار، بقوله: «فإن أخبارهم حدائق مونقة، ورياض زاهرة، لما فيها من طرفة ونادرة، فكأنها أنوار مزخرفة، أو حلل منشرة، دانية القطوف من جاني ثمرتها، قريبة المسافة لمن طلبها؛ فإذا تأملها الناظر، وأصغى إليها السامع، وجدها ملهى للسمع، ومرتعا للنظر، وسكنا للروح، ولقاحا للعقل، وسميرا في الوحدة وأنيسا في الوحشة، وصاحبا في السفر، وأنيسا في الحضر»[45]، ويظهر جليًّا في هذا الخطاب الإطرائي لأخبار المجانين والحمقى إعجاب المؤلف بهذا النمط من الأخبار، فتنضوي غايات

(45) العقد الفريد: 7/ 157.

اجتماعية، وفوائد عقلية ونفسيّة إلى جنب الغاية الأدبية التي أشار إليها الجاحظ فيما سبق عرضه[46].

ومن الواضح أنَّ هذا النص يعكس موقف المؤلف من صوت الجنون الذي يندرج في ضمن أصوات أخر، فتعامله مع صوت المجنون بوصفه حاملاً لمنطوق جدير بالإصغاء إليه والاستفادة منه، ولقد أشار إلى ذلك في سياق كلامه على حِكَم المجانين بالقول «وقد يأتي لهؤلاء المجانين كلام نادر محكم لا يسمع بمثله، كما قالوا: ربّ رمية من غير رام»[47]، وكأنَّ ابن عبد ربّه يقيم انفصالاً بين المجنون وصوته، فيجعل لصوته أهميّة تؤهله لأنْ يُدرج في خطابه الثقافي المتنوّع الذي اشتمل عليه العقد الفريد[48].

استرسل ابن عبد ربّه في ذكر أخبار الممرورين ممّن ادّعوا النُبوّة في العصر العبّاسي، وبيّن أسلوبهم الحجاجي القائم على التورية وعلى الفُكاهة التي تودي ببعضهم ممّن اعتقلتهم السلطة إلى إطلاق سراحهم فيما بعد[49]، ثم بعد ذلك جعل أخباره قائمة على أشخاص بعينهم، فاختار لكل واحد مجموعةً من الأخبار، فبدأ بأخبار عُليّان، ثمّ صبّاح الموسوس، ثمّ بهلول المجنون، ثمّ عيناوة، ثم طاق البصل، ثمّ هبنّقة والجرنفش[50]، وهنا تكمن فرادة ابن عبد ربّه، فإيراده مجموعة من الأخبار تخصُّ أحد المجانين ممّا يوضّح الصورة الغائمة التي تشكّلت من مرويات متفرّقة هنا وهناك في المصادر السابقة؛ لعدم تركيزها الاهتمام بجمع هذه الأخبار. وقد عقد ابن عبد ربه عنوانات أخر جمع فيها أخبار الحمقى مثل (نوكى الاشراف)[51]. و(النوكى من نساء الأشراف) و(أهل العي والجهل المشبّهون بالمجانين)

(46) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 71.

(47) العقد الفريد: 7/ 157.

(48) ينظر: خطاب الجنون في الثقافة العربية: 29 - 30.

(49) ينظر: العقد الفريد: 7/ 157 - 161.

(50) ينظر: المصدر نفسه: 7/ 163 - 171.

(51) ينظر: المصدر نفسه: 7/ 173.

وتُظهِر هذه العنوانات -لاسيّما العنوان الأول والثاني- أثر المنحى الطبقي الذي تمثّله وعي المؤلف، فالحمقى يصنّفون إلى مجموعات بحسب الطبقة الاجتماعية التي ينتمون إليها، فمنهم الأشراف ومنهم خارج هذه الدائرة، وهذه العنوانات التي قام المؤلف بوضعها إنما تؤدّي وظيفة تنميطية تعمل على إسقاط المؤثّرات الاجتماعية على ذهن المتلقّي، لعلّها تسْهم في إضفاء مشروعية أفعال بعضهم، ويكون مقامهم الاجتماعي بمثابة الحصانة التي تحدُّ من قتامة الصورة النمطية، فتُسوّغ ارتكابهم مثل هذه الحماقات.

وتكتسب المرويات التي دُوّنت في العقد الفريد أهميتها؛ لاشتمالها على مجموعة واسعة من أخبار المجانين وأقوالهم، فضلا عن سواهم من ممرورين وحمقى، وهذه المرويات تتّسم بالتنوّع وغنى مدلولاتها الاجتماعية والثقافية التاريخية، وإذا كان المؤلف يرتهن في تعامله مع هذه المرويات إلى هاجس الجمع والتأليف، فهذا ينعكس على مؤلَّفه إذ يكتسب أهميته من حيث حفظه للكثير من أخبار المجانين وأقوالهم التي أخذها من مصادر متنوعة وعديدة[52].

وتنبغي الإشارة إلى أنَّ من بين العنوانات اللافتة التي وضعها ابن عبد ربّه في سرده أخبار المجانين، أنّه حين ذكر خبرًا تحت عنوان (صوفي في أيام المهدي) كان متنبّهًا إلى استعمال كلمة (تحمّق) للدلالة على وضعيّة الصوفي التي اتّخذها ستارًا للتصريح بما يضمر. ومن المعلوم أنّ وضعية الرجل الصوفي لا تدلّ على التحمق بمقدار ما تدل على التجانّ، فهي -إذن- قناعٌ تخفّى وراءه الشخص ليمارس نقده للسلطة الحاكمة، ولهذا كان بحاجة إلى جواز عبور إلى المنطقة الآمنة، ولم يكن هذا الجواز يتمّ إلا عن طريق ركوبه القصبة، بوصفها علامة على جنونه، والخبر طويل مفاده أنه كان في زمن المهدي رجل صوفي، وكان عاقلا عاملا ورعا، فتحمّق ليجد السبيل إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وكان يركب قصبة في كل

(52) ينظر: خطاب الجنون في الثقافة العربية: 31.

جمعة يومين: الاثنين والخميس، فإذا ركب في هذين اليومين فليس لمعلم على صبيانه حكم ولا طاعة، فيخرج ويخرج معه الرجال والنساء والصبيان، فيصعد تلّا وينادي بأعلى صوته: ما فعل النبيون والمرسلون، أليسوا في أعلى عليين؟ فيقولون: نعم. فيعدّد كل الخلفاء الذين تسنّموا هذا المنصب ويُظهر أعمالهم فإن كانت صالحة فإلى الجنّة يُحشرون وإن كانت الأخرى فإلى النار يُحشرون، ثم يصل بالتعداد إلى خلفاء دولة بني العباس، فيصل إلى المهدي ويسكت فيقال له: هذا أبو العباس أمير المؤمنين. قال: فبلغ أمرنا إلى بني هاشم؟ ارفعوا حساب هؤلاء جملة واقذفوا بهم في النار جميعا[53].

في هذا الخبر الطويل يظهر لنا الصوفي في تظاهرة ذات طابع شعبي، ويقدّم عرضًا سريعًا مكثّفًا للمشهد التاريخي الذي تشكّل عقب وفاة النبي (ﷺ) وحتى خلافة المهدي (ت: 169هـ) في بداية العصر العباسي، ومحور هذا المشهد مسألة الخلافة، ويتّضح عبر هذا الخبر الوعي النقدي العميق لدى هذا المجنون المتظاهر بجُبّة الصوفي، ولم يكن موقف المتظاهر بالجنون شخصيًا، بل مثّل الموقف الشعبي - التاريخي من مسار سلطة الخلافة في المجتمع العربي الإسلامي، وممارساتها بإزاء المجتمع المحكوم بسلطتها. ويتضمّن هذا المشهد الذي عرضه الصوفي أصداء مواقف المعارضة تجاه الخلافتين الأموية والعباسية، حيث نُظِر إلى خلفاء هاتين الدولتين - باستثناء عمر بن عبد العزيز- على أنهم مغتصبون للسلطة.

- ابن زولاق:

تكمن أهمية الكتاب الذي دوّن سيرة سيبويه المصري[54] من كونه

(53) ينظر: العقد الفريد: 7/ 168.

(54) سِيبَوَيْه المصري، الملقّب أيضًا بالفصيح، اسمه أبو بكر محمد بن موسى بن عبد العزيز الكِنْدي الصَّيْرفي المعروف بابن الْجُبّي. ولد سنة أربع وثمانين ومائتين، وَسَمِعَ مِنْ: المنجنيقي، والنّسائي، والطّحاوي، وتفقّه للشافعي، وجالس أبا بكر بن الحدّاد، وتلمذ =

يندرج في إطار أخبار (عقلاء المجانين)، وهو النوع السردي الذي ازدهر في القرن الرابع للهجرة، أي القرن الذي شهد ظاهرة (الشعراء المُتحامقين) أو (المتجانّين)، ولكونه يتخصّص بشخصية واحدة وينفرد بوضع أخبارها في كتاب، وهذه الرغبة في توثيق شخصية واقعية معاصرة وأرشفتها ثقافيًا كانت منطلق المؤرّخ المصري الحسن بن زولاق، وقد صدّر خطبة كتابه ببيان السنن الإبداعي الذي سارت عليه مؤلفات طائفة من الإخباريين العراقيين مثل علي بن محمد المدائني وغيره، إذ يقول: «قال الحسن بن إبراهيم بن زولاق كان علي بن محمد المدائني قد عمل كتابًا في أخبار عقلاء المجانين، وكذلك عمله عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، وكذلك عمله الحسن بن دحيم لجماعةٍ منهم مثل بهلول وماني وخالد الكاتب ومجنون دير ذكي ومجنون بني عامر وغيرهم. وكان هؤلاء كلهم بالعراق فرووا عنهم أخبارًا حسانًا وألفاظًا مِلاحًا ونوادر مُضحكة»[55].

يُلاحظ أنّ هذه الكتب تندرج في نسق الحسن والمليح والمُضحك، بيد أنّ الحضور الذي يتجاوز العادي بمراحل تمثّل في شخصية سيبويه الذي وصفه ابنُ زولاق بقوله: «وكان عندنا بمصر رجلٌ يُعرف بسيبويه فوق هؤلاء الذين ذكرهم المدائني وابن أبي الدنيا وابن دحيم. لو كان بالعراق لجُمِعَ كلامه ونُقِلت ألفاظه. ولو عرف المصريون قدره لجمعوا عنه أكثر مما حفظوه»[56].

= له في الفقه. وكان معتزليًا متظاهرًا به، ويتكلّم في الزُّهْد وفي عبارات الصوفية بعبارة حلوة. وله شِعْر وفضائل. توفي في شهر صفر سنة (358هـ). ينظر: تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: 748هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003م: 8/ 126، والوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت: 764هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، 2000م: 5/ 61. وقد ذكر الحصري القيرواني جملة من أخباره، ينظر: جمع الجواهر في الملح والنوادر، 85 - 87.

(55) أخبار سيبويه المصري: 31.

(56) المصدر نفسه: 31.

أما ابن زولاق فكان ذا عناية خاصة بالسير، ولم يقف نشاطه عند كتابة أخبار سيبويه بل كتب سِيَراً أخرى لحكام مصر ضاع أكثرها باستثناء أخبار سيبويه وأجزاء من سيرة الأخشيد. ونظرة فاحصة إلى ما دوّنه ابن زولاق من سِيَر تدل على أنه من أطرف كُتّاب السير وأنفذهم نظراً، مع بساطة في التعبير، وروح قصصية عذبة، واهتمام عارض بشيء من النواحي الاجتماعية أو ما يمكن أن نسميه طبيعة الحياة اليومية للعصر الذي عاش فيه، ولعله كان معنياً بتسجيل مشاهداته ومسموعاته تسجيلاً فوتوغرافياً دقيقاً، ومن هنا جاءت السير لديه أشبه المذكرات. ومن ذلك ملاحظته على أنَّ سيبويه لم يكن مضطرًّا للحديث فقد كان «يتكلّم إذا شاء ويسكت إذا شاء إن سكت»[57].

ولم يكتب ابن زولاق سيرة سيبويه للسمر فحسب، بل كان مؤمناً بسيبويه مندهشاً لكثرة الفوائد التي يمكن أن يتلقاها الإنسان منه إذا أغضبه. وقد دخل سيبويه في حياة ابن زولاق، كما دخل في حياة غيره من معاصريه، وكان ذلك المؤرخ يخافه ويتقي شره، ويحاول إرضاءه بالسكوت، ويستجيب لطلبه لئلا يطاله بالهجاء[58]. وتسجيله لأخبار سيبويه يعود أيضاً إلى إعجابه بالتناقض في شخصيته، فإلى جانب هدوئه تجد الغلظة على من حوله[59].

وثمّة ثنائية متضادّة شكّلتها مرويات ابن زولاق عن صورة سيبويه المصري، فتارة يذكر أنه كان يعتريه طائف من جنون، ويولع به الناس ويغضبونه فيتدفق بكلام مسجوع لا تعدم أن تجد فيه الهجاء المتقن الجارح. وتارة تعكس مرويات ابن زولاق صورة المتحامق والمتظاهر بصورة المجنون نتيجةً لتباين المستويات الطبقية في المجتمع الواحد، فضلاً عن اتساع الهوة بين المجتمع بوصفه محكومًا وبين زعيمه الحاكم له؛ وهذا نابعٌ من أنَّ

(57) المصدر نفسه: 28.

(58) ينظر: أخبار سيبويه المصري: 50.

(59) ينظر: فن السيرة، د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت - لبنان، ط2، 1956م: 25.

«السلطة كالمقدس عطية خارجية تتخذ من الشخص مقرا مؤقتا لها وتحظى بدعم كامل المجتمع دعما يتجلى في حال الانبهار ومشاعر الإجلال والطاعة وأساليب المحاباة والميل إلى تخصيص الرئيس بكل ما هو قيّم، ثمين، والتمييز إلى أقصى الحدود بين شريعة الحاكم وشريعة محكوميه»[60]. ولذا كان الظهور بمظهر المجنون سبيلاً للتخلص من طائلة القانون، فاختفاؤه وراء هذه الصفة، مكّنه من هجاء الحكام والأمراء، وهذا التظاهر قد انطلى على الآخر (العاقل) فلم يكن أحدٌ منهم قادرًا على أن يأخذه بقوله؛ لأنه مجنون بحسب رُؤية الآخر له[61].

وفي ختام حديثنا عن مرويات ابن زولاق نسجّل أنّه على الرغم من تقصّي المؤلّف أخبار سيبويه، إلّا أنه - في الأعمّ الأغلب- اقتصر على أخباره من ناحيته الشّاذة، أي الأخبار التي صوّرت جنون سيبويه وسلوكه الشاذ جرّاء ما تعرّض له من حادث وقوعه في البئر[62]، فيظهر عاريًا يستر عورته بِخِرقة[63]. أو يطوف على حماره في الأسواق[64]. وهذه الصورة يُراد لها أنْ تطغى على شخصية سيبويه الحافظ للقرآن والمتضلّع بعلوم اللغة العربية، ولذا سُمّي بسيبويه[65]. وحين يواجه موكب أحد أزلام السلطة الإخشيدية بالتهكّم اللاذع يُؤمر به أنْ يُودع في المارستان، بل أكثر من ذلك حين يُوشى به إلى الحاكم فيأمر بقتله[66].

(60) الإنسان والمقدس، روجيه كايوا، ترجمة: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ط1، 2010م: 13 - 14.

(61) ينظر: المدخل في فن التحرير الصحفي، عبد اللطيف محمود حمزة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط5، د.ت: 377.

(62) ينظر: أخبار سيبويه المصري: 21.

(63) ينظر: المصدر نفسه: 23، و25 .

(64) ينظر: المصدر نفسه: 29.

(65) ينظر: أخبار سيبويه المصري: 18.

(66) ينظر: المصدر نفسه: 26.

- أبو الفرج الأصبهاني:

لا حاجة بنا أنْ نشير إلى ما قيل في شهرة كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني (ت: 356هـ) فهذا ممّا يخرج عن الغاية التي ترسّمناها لهذا الفصل، ونحن بصدد استعراض تمثيل أخبار المجانين في التراث العربي، نقف على هذا الكتاب الذي لم يخلُ من هذه الأخبار، فقد عقد أبو الفرج بابًا واسعًا في الجزء الثاني من كتابه الموسوعي الضخم تحت عنوان (أخبار مجنون بني عامر ونسبه) وقد جمع أخبارًا كثيرة بشأن هذا المجنون تتناول نسبه وسبب تسميته بالمجنون[67]، ويُطيل في ذكر أقوال من نفوا وجود هذه الشخصية، ومن تلك الآراء قول ابن الكلبي (ت: 204هـ): «حُدِّثت أن حديث المجنون وشعره وضعه فتىً من بني أمية كان يهوى ابنة عم له، وكان يكره أن يظهر ما بينه وبينها، فوضع حديث المجنون وقال الأشعار التي يرويها الناس للمجنون ونسبها إليه»[68]، كذلك ينقل قول الجاحظ: «ما ترك الناس شعراً مجهول القائل قيل في ليلى إلا نسبوه إلى المجنون، ولا شعراً هذه سبيله قيل في لبنى إلا نسبوه إلى قيس بن ذريح»[69]، ويظهر جليًّا في قول الجاحظ أثر المخيّلة الشعبية في تحبيك تاريخ شخصيات لا وجود لها في الواقع، ويتمّ تداول أخبارها، ومن ثمّ جعلها عابرة للزمان، فتُحاك عليها القصص والحكايات بمرور الزمن، وتصبح مادّة دسمة لقضاء أوقات الفراغ والتسلية باستعراض هذه المغامرات.

ولا يلتزم الأصبهاني بذكر الأخبار التي تنفي وجود شخصية مجنون ليلى، بل يعدل عن ذلك بمقتضى مهمّته القائمة على جمع المرويات التي تخص الأدباء والشعراء حتى وإنْ تعارضت في المضمون، فيشرع الأصبهاني بذكر ما قيل في جنونه من آراء، ومن تلك الآراء قول الأصمعي حين سئل

(67) ينظر: الأغاني: 2/ 5.
(68) ينظر: المصدر نفسه: 2/ 5.
(69) ينظر: المصدر نفسه: 2/ 9.

عنه، «لم يكن مجنونا ولكن كانت به لوثة كلوثة أبي حية النميري»[70].

وينقل الأصبهاني خبرًا آخر يُظهر فيه مجنون ليلى هائمًا في جنبات الحي منفرداً عارياً لا يلبس ثوباً إلا خرقه، ويهذي ويخطط في الأرض ويلعب بالتراب والحجارة، ولا يجيب أحداً سأله عن شيء، فإذا أحبوا أن يتكلم أو يثوب عقله ذكروا له ليلى[71]، كلُّ ذلك كان نتيجة لرفض أهل محبوبته من الزواج بها، ويسرد الأصبهاني تفاصيل الأحداث التي جرت بينه وبين أهل ليلى، ومن ثمّ يُظهر له صورةً تمثّل غضب الله ووالده عليه؛ لأنّه عارض والده في تركه حبّ ليلى، بل أقسم وهو متعلق بأستار الكعبة ألا يترك هذا الحبّ، ولذا آلت شخصيته أنْ تنسلخ من الإنسانية إلى مرتبة الحيوانية، فقد ذكر أنه «كان يهيم في البرية مع الوحش، ولا يأكل إلا ما ينبت في البرية من بقل، ولا يشرب إلا مع الظباء إذا وردت مناهلها، وطال شعر جسده ورأسه، وألفته الظباء والوحوش فكانت لا تنفر منه، وجعل يهيم حتى يبلغ حدود الشأم، فإذا ثاب إليه عقله سأل من يمر به من أحياء العرب عن نجدٍ»[72].

وفي خبرٍ آخر يُظهر لقاء المجنون بليلى، يقول الأصبهاني نقلاً عن يونس النحوي قوله: «لما اختلط عقل قيس بن الملوح وترك الطعام والشراب، مضت أمه إلى ليلى فقالت لها: إن قيساً قد ذهب حبك بعقله، وترك الطعام والشراب، فلو جئته وقتاً لرجوت أن يثوب إليه "بعض" عقله، فقالت ليلى: أما نهاراً فلا لأنني لا آمن قومي على نفسي ولكن ليلاً، فأتته ليلاً فقالت له: يا قيس، إن أمك تزعم أنك جننت من أجلي وتركت المطعم والمشرب، فاتق الله وأبق على نفسك، فبكى وأنشأ يقول:

قالت: جُنِنْتَ على أيشٍ؟ فقلتُ لها:

الحبُّ أعظمُ ممَّا بالمجانينِ

---

(70) الأغاني: 2/ 5.

(71) المصدر نفسه: 2/ 14.

(72) المصدر نفسه: 2/ 17.

الـحـبُّ لـيـس يُـفـيـقُ الـدهـر صـاحـبَـهُ
وإنّـمـا يُـصـرَعُ الـمـجـنـونُ فـي الـحـيـنِ

قال: فبكت معه، وتحدثنا حتى كاد الصبح أن يسفر، ثم ودّعته وانصرفت، فكان آخر عهده بها»[73]. ويتضح من هذين البيتين أنَّ الحبَّ الذي اعترى قلب قيس لم يكن جنونًا - كما قيل عليه- وإنّما هو أعظم من ذلك؛ لأنَّ الحب - بحسب رأيه- لا يمكن لصاحبه من الإفاقة منه، أما الجنون فلا يعدو أنْ يكون نوبات تعتري الشخص بين فترةٍ وأخرى، كما لا يخفى أنَّ (قيس) يرفض دعوى الجنون التي ألصِقت به.

وفي مرويات كتاب الأغاني تبدو النزعة الانتقاصية من المجانين الذين عُرِف لهم حظٌّ من الأدب فقالوا شعرًا، فهم ممّن يُزهد في رواية أشعارهم؛ لأنّ صورة المجنون التي استحكمت على هؤلاء النفر من الشعراء جعلت نتاجهم حتّى وإنْ حفل بقيمةٍ أدبية لا يصل الآخرون إليها، جعلت نتاجهم أدون من غيرهم، بل لا يرقى إلى مرتبة الرواية فضلاً عن التدوين، ومن هذه المرويات «عن ابن دأب قال: قلت لرجل من بني عامر أتعرف المجنون وتروي من شعره شيئا؟ قال: أوَقد فرغنا من شعر العقلاء حتى نروي أشعار المجانين؟ إنهم لكثير. فقلت: ليس هؤلاء أعني إنما أعني مجنون بني عامر الشاعر الذي قتله العشق. فقال: هيهات بنو عامر أغلظ أكبادا من ذاك إنما يكون هذا في هذه اليمانية الضعاف قلوبها السخيفة عقولها الصلعة رؤوسها فأما نزار فلا»[74].

وهذا الخبر يكشف بوضوح طريقة التعاطي مع العُشّاق الذين أجنّهم العشق، فيجعلهم في أحطّ صورة تُظهرهم، فلذا يحاول المُجيب (المُنتمي إلى قبيلة بني عامر) أنْ يبرّئ نفسه وقبيلته من تهمة الاستسلام للعواطف إلى حدِّ الجنون، وإلصاقها بقبيلةٍ أخرى تمثّل هذه الصورة، ولعلّ هذا الإلصاق

---

(73) المصدر نفسه: 2/ 25.
(74) الأغاني: 2/ 5 - 6.

تمّ بدوافع أخر لا واقع لها كأن يكون العداء القَبَلي الذي يستعر في الذهنية العربية آنذاك، وهذا العداء يُغذّي اللاشعور الجمعي بالصور النمطية السلبيّة التي تستمدُّ حضورها من الأقاويل التي لا حظّ لها من الحقيقة.

وإذا كان الأصبهاني في هذا المورد ينقل لنا اتقاء الرواة شعر المجانين، ففي موردٍ آخر ينقل خبرًا يُصوّر مدى تثاقل الآخر من وجود المجنون في حضرة العقلاء، فينقل عن أحدهم قوله: «أي شيء أصنع بموسوس؟ قد قضينا حقوق العقلاء وبقي علينا حقوق المجانين، فقلت له: جعلت فداء الأمير موسوسٌ أفضلُ كثيرًا من العقلاء وإنَّ له لسانًا يتّقى، وقولاً مأثورا يبقى، فالله الله أن تحجبه فليس عليك منه أذى ولا ثقل»[75].

ويظهر جليًّا أنَّ تسويغ استقبال المجنون لم يكن إلا لأجل اتقاء لسانهم السليط، واقتناص الفائدة من كلامهم الذي يتضمّن الحكمة والموعظة. فالغاية من احتواء المجنون إذن نفعيّة.

وقد نقل الأصبهاني كثيرًا من أشعار مجنون ليلى، فضلاً عن نقله أشعار غيره من المجانين وكأنّه أراد أنْ يخالف المشهور من طرائق الرواة الذين تمثّلوا النزعة الفحوليّة التي تبحث عن الشاعر ومنزلته في قومه قبل نتاجه الشعري، على أنّا لا نقول بأنّ الأصبهاني تخلّص من إسار هذه النزعة نهائيًّا، بل نجده في بعض الأحيان يولي أهميّةً لهذا الجانب في تمثيله الخبر الذي ينتقيه لكتابه، ومن الأخبار التي تُظهر تمثيله لظاهرة الجنون في العصر الجاهلي، التي تظهر أنّ حالة الجنون لم تأتِ إلا بعد أنْ يبلغ الإنسان من عمره حدًّا يودي به إلى ذهاب العقل ما رواه من حديث زهير بن جناب الكلبي «أنه كان قد بلغ عمراً طويلاً حتى ذهب عقله، وكان يخرج تائهاً لا يدري أين يذهب، فتلحقه المرأة من أهله والصبي، فترده وتقول له: إني أخاف عليك الذئب أن يأكلك، فأين تذهب؟ ثم يذكر انه: عاش زهير أربعمائة سنة، فرأته ابنة له فقالت لابن ابنها: خذ بيد جدك، فقال له: من

(75) المصدر نفسه: 20/ 113.

أنت؟ فقال: فلان بن فلان بن فلانة، فأنشأ يقول:

أَبَنِيَّ إنْ أَهْلَكْ فَقَدْ أوْرَثْتُكُمْ مَجْداً بنيّه

والموتُ خيرٌ للفتى فَلْيَهْلَكَنْ وبِهِ بَقِيَّة

مِنْ أنْ يرى الشيخ البجا ل وقد تهادى بالعشيّة»[76]

ومعلومٌ أنَّ (زهيرًا) - كما بيّنا سابقًا- كان سيّد قومه، ولذا اتّسمت أبياته بالطابع الحَكَمي، لما فيها من ذمٍّ للشيخوخة، وسأمٍ من طول حياته، وهذا ما يؤهله إلى أنْ يقدّم خبرته وعصارة تجربته إلى من حوله، وهنا يحيل ذهاب العقل إلى تحول ثقافي يرتهن فيه المجنون من نسق تعبيري جمالي يتسم بطابع العقلانية إلى إنتاج خطاب آخر عبر الجنون، ليدين ويعرّي فساد التاريخ وتواطِئه مع العقل[77].

وتأتي أهمية مسارد صوت الجنون في كتاب الأغاني حين يتناول الأصبهاني المُترجم له من المجانين بوصفه شاعرا، حيث تؤكد هذه المسارد على المحمول الشعري لهذا الصوت، في سياق عرضٍ وافٍ لأخبار صاحبه، وعلاقاته الاجتماعية - الثقافية، فمن المجانين الذين عُني الأصبهاني بذكر أخبارهم وتفرّد بها من دون الآخرين، الشاعر أبو حية النميري، فقد أفرد له بابًا من كتابه لأخباره المتعلّقة بنسبه، وهذا ديدن المؤلف في جميع أجزاء كتابه، ومن ثم يذكر نوادره التي يراها جديرة بأنْ تُذاع وتكون مادّةً للتندّر والتفكّه، ومن أخبار هذا المجنون الذي قيل بأنّه كان يُصرع، أنّه قيل إنه «كان لأبي حية سيف يسميه لعاب المنية ليس بينه وبين الخشبة فرق وكان من أجبن الناس»[78]، ويُذكّرنا هذا الخبر بما أُثِر في أدبيات الغرب عن شخصية (دون كيشوت) الذي كان يمسك سيفًا من خشب ويُبارز طواحين

(76) الأغاني: 19 / 25- 27.

(77) ينظر: خطاب الجنون في الثقافة العربية: 12.

(78) الأغاني: 16/ 210.

الهواء به[79]، ولما كان تضافر الأخبار عن الشخصية الواحدة ما يُثبّت ما يُقال عنها ومن ثمّ ما أريد لها من صورة تقرّ في الوجدان الجمعي، لا يسع الأصبهاني إلا نقل خبرٍ آخر عن أبي حيّة، وهذه المرّة يكون أحد جيرانه الشاهد على بطولاته الزائفة التي تعكس حمقه، فيقول: «دخل ليلة إلى بيته كلب فظنه لصا فأشرفتُ عليه وقد انتضى سيفه لعاب المنية وهو واقف في وسط الدار وهو يقول أيها المغتر بنا والمجترئ علينا بئس والله ما اخترت لنفسك خير قليل وسيف صقيل لعاب المنية الذي سمعت به مشهورة ضربته لا تخاف نبوته اخرج بالعفو عنك قبل أن أدخل بالعقوبة عليك إني والله إن أدع قيسا إليك لا تقم لها وما قيس تملأ والله الفضاء خيلا ورجلا سبحان الله ما أكثرها وأطيبها فبينا هو كذلك إذ خرج الكلب فقال الحمد لله الذي مسخك كلبا وكفاني حربا»[80].

ومن المجانين الذين خصّهم الأصبهاني بنصيبٍ وافر من الأخبار، جعيفران الموسوس، وقد أعلن في ترجمته إياه أنّه «كان يتشيع ويكثر لقاء أبي الحسن علي بن موسى بن جعفر»[81]. وهذا المعلومة التي دوّنها الأصبهاني بشأن توجه (جعيفران) إنما تكشف نسق المرجعيات التي أثّرت في لاوعيه النفسي فتبدّى ذلك الأثر على وعيه أثناء التأليف، ومعلومٌ ما للإطار المرجعي من أثر في توجيه شخصية المؤلف وهويته الفكرية والاجتماعية[82]، وقد عاش الأصبهاني شطرًا من حياته في الكوفة (قِبْلة التشيُّع) في العصر العبّاسي وأخذ العلم والأخبار من شيوخها ورواتها[83]. ولم يقتصر الأصبهاني على ذكر أخبار (جعيفران) بعد جنونه، بل يقف قبل

(79) ينظر: مقالات نقدية مختارة، ترجمة: نجيب المانع، سلسلة الموسوعة الصغيرة (146)، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1984م: 6.

(80) الأغاني: 16/ 210.

(81) المصدر نفسه: 20/ 109.

(82) ينظر: مرجعيات الجماعات - المرجعيات وأثرها في تقرير توجهات الأفراد، محمود شمال حسن، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ط1، 2010م: 17 - 18.

(83) ينظر: الأغاني: 14/ 311، و224.

أنْ يختلط عقله، ويقيّم منزلته الأدبيّة التي كان عليها في تلك المرحلة، وحتّى بعد إفاقته من حالته[84]، فيجد أنَّ شعره بقِيَ محافظًا على جودته، فلم يحطّ الجنون من شأنه، ثم ينقل مجموعة من نوادره التي تُظهِر أنه كان خبيث اللسان هجّاءً لا يسلم عليه أحد تارة[85]، وتظهر أنّه كان فاحشًا لا يتورّع عن ذكر الفحش من القول في شعره فضلاً عن مواقفه الماجنة تارةً أخرى[86].

ومن الأخبار التي نقلها الأصبهاني بشأن (جعيفران) وهي تُظهر صورة المجنون المنفعل من إيذاء الآخرين له، فيعلن عن نيته بقتلهم، قوله ناقلاً عن أحدهم: «كنت يوماً برصافة مدينة السلام جالساً إذ جاءني جعيفران وهو مغضب، فوقف عليَّ وقال:

استوجب العالم مني القتلا

فقلت: ولم يا أبا الفضل؟ فنظر إلي نظرة منكرة خفت منها، وقال:

لما شعرت فرأوني فحلا

ثم سكت هنيهة، وقال:

قالوا علي كذباً وبطلا إنّي مجنونٌ فقدتُ العقلا

قالوا المحالَ كذبا وجهلا أقبح بهذا الفعل منهم فعلا

ثم ذهب لينصرف، فخفت أن يؤذيه الصبيان، فقلت: اصبر فديتك حتى أقوم معك؛ فإنك مغضب، وأكره أن تخرج على هذه الحال. فرجع إلي، وقال: سبحان الله، أتراني أنسبهم إلى الكذب والجهل، وأستقبح فعلهم، وتتخوف مني مكافأتهم»[87].

(84) ينظر: المصدر نفسه: 20/ 109.
(85) ينظر: المصدر نفسه: 20/ 114.
(86) ينظر: المصدر نفسه: 20/ 115.
(87) المصدر نفسه: 20/ 110.

وهذا الخبر يُظهر ولع الآخرين بالمجنون - بحسب رُؤيتهم له- وذلك بتلفيق الأحاديث والحكايات على لسانه التي تشبع نَهَم مُخيّلتهم الجمعية وهذا ما أفصح به البيت الأول، كذلك يُظهر شعره اعتراضًا صارخاً من (جعيفران) على تسمية الناس له بالمجنون، وتعليله سبب إلصاقهم تهمة الجنون به؛ لأنه كان فاضلاً على غيره في ميدان الأدب والشعر، فحيكت - بحسب وجهة نظره- صفة الجنون من هؤلاء؛ لتضليل الرأي العام الذي يقوم على ما يُشاع من كلام، ولجعله مغمورًا لا يقوم له ولشعره شأن بين الناس الآخرين.

ولم يُخف الأصبهاني في مروياته الصورة النمطية التي نسجها المتخيّل الشعبي للمجنون، وفي مقابل ذلك تضمر مثل تلك المرويّات السلوك اللاإنساني للآخر (العاقل) من انتقاص للمجنون بوصفه مُصابًا باختلالٍ عقلي، فلا يلقى إلا الاستهزاء والعبث من المجتمع وعلى رأسه الخليفة الذي يمثّل سلوكه معيارًا للصحيح من السقيم من القيم، ومن تلك المرويات ما حدّثنا به الأصبهاني عن سبب موت (بذل) إحدى جواري المأمون ومغنّياته «أنها كانت ذات يوم جالسة عند المأمون فغنّته وكان حاضرا في ذلك المجلس موسوس يكنى بأبي الكركدن من أهل طبرستان يضحك منه المأمون فعبثوا به فوثب عليهم وهرب الناس من بين يديه فلم يبق أحد حتى هرب المأمون وبقيت بذل جالسة والعود في حجرها فأخذ العود من يدها وضرب به رأسها فشجّها في شابورتها اليمنى فانصرفت وحُمَّت وكان سبب موتها»[88].

ويذكر الأصبهاني خبرًا يعكس لنا مدى ترسُّخ صورة المجنون في ذهنية الآخر بسيماء لا يتغيّر فتوهمه بأنه مجنون، وهو قوله مخبرًا عن الشاعر الأموي جرير (ت: 114هـ) «فانصرف [...] غضبان حتى إذا صلى العشاء بمنزله في علية له قال: ارفعوا إلي باطية من نبيذ، وأسرجوا لي، فأسرجوا

(88) الأغاني: 7/ 317.

له وأتوه بباطية من نبيذ، قال فجعل يهمهم فسمعت صوته عجوز في الدار فاطلعت في الدرجة حتى نظرت إليه فإذا هو يحبو على الفراش عريانا لما هو فيه فانحدرت فقالت: ضيفكم مجنون رأيت منه كذا وكذا فقالوا لها اذهبي لطيتك نحن أعلم به وبما يمارس»[89]. ويرى الباحث أنْ لا يؤخذ بكلام هذه العجوز على نحو الإساءة إلى جرير؛ لعدم معرفتها السابقة به، ولكنّها حين أخبرت جيرانها الذين نزل جرير بفنائهم، أرادت تنبيههم من وجود مجنون، وهذا يستتبعُ أخذ الاحتراس منه لئلا يصدر منه ما يكون مؤذيًا لهم وهم في غفلةٍ منه، أو لعلّها استغربت من سكوتهم عن وجود مجنون في غير مكانه المؤهّل له، وهو (دار المرضى) لكي تتمّ هناك معالجته. وهنا يكون دالُّ العُري كاشفًا عن الصورة النمطية للجنون، وقد شكّلت هذه الصورة مثيرًا شرطيًا - بحسب بافلوف- أثار ذهنية العجوز المليئة بتراكم الحكايات والأخبار وشتى التجارب السابقة عن مجانين عراة كانوا يُؤذون الناس.

إن تمثيل صورة المجنون في كتاب الأغاني عبر تدوين المرويات، لم تكن خالصة لأجل نقل الخبر المرويّ شفاهًا ومن ثمّ تدوينه بعد ذلك، فقد خضعت تلك المرويّات إلى موجّهات عكست نفسيّة المؤلّف وتكوينه الخُلُقي، فضلاً عن أثر المرجعيات الثقافية والاجتماعية التي انطلق الأصبهاني من رَحِمها، فقد كان مسرفًا في اللذات والشهوات؛ لذا كان كتابه حافلاً بأخبار الخلاعة والمجون، وحين يستعرض حيوات الكتّاب والشعراء يهتمّ بسرد الجوانب الضعيفة من أخلاقهم الشخصية، ويُهمل الجوانب الجدّية، وهذا يدل على أنه كان قليل العناية بتدوين أخبار الجد والرزانة[90]، وقد صرّح في مقدّمة كتابه إلى الغاية التي اشتغلت الشطر الأكبر من أجزاء كتابه، وهي الغاية الإمتاعيّة التي تُعنى بترفيه القارئ

(89) المصدر نفسه: 8/ 23.
(90) ينظر: النثر الفني في القرن الرابع، زكي مبارك، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط1، 1934م: 1/ 234.

وإلهائه، فأخبار الملوك والأمم السابقة وأخبار المغنين والشعراء لم تكن كلُّها مادّة هذا الكتاب إلا بقدر ما تتفق والغاية الإمتاعيّة التي ألّف الكتاب لأجلها، وذلك بقوله: «إذ ليس لكل الأغاني خبر ولا في كل ما له خبر فائدة ولا لكل ما فيه بعض الفائدة رونق يروق الناظر ويلهي السامع»[91]، فهو إذن يُساير القُراء المتطلّعين إلى النواحي الطريفة من الأخبار، ولعلّ الغاية التي أعلنها قد لا تتّضح عند المتلّقي، فيعتقد أنَّ جميع مرويّات هذا الكتاب لها قيمة تاريخية، ومن ثمّ تُبنى على أساسها أحكام عامّة تعضّد المتخيّل بالصور النمطية، لاسيّما أنّ الأصبهاني صرّح بأنَّ «في طباع البشر محبّة الانتقال من شيء إلى شيء، والاستراحة من معهود إلى مستجد، وكل منتقل إليه أشهى إلى النفس من المُنتقَل عنه، والمُبتكر أغلب على القلب من الموجود» وأنَّ «انتقال القارئ من خبر إلى غيره ومن قصّة إلى سواها ومن أخبار قديمة إلى مُحدثة ومليك إلى سَوَقة وجدّ إلى هزل»[92] أدعى إلى نشاطه وأبعث إلى شهوته لتصفّح ما في الكتاب من مختلف الفنون.

ولعلّ من طريف الصور النمطية للمجنون ما انفردت به مرويات الأصبهاني وهي تضع (المجنون/ الأحمق) بصورة المهرّج المُضحك، فقد ذكر أنه «لما ولي الوليد بن يزيد لهج بالغناء والشراب والصيد وحمل المغنين من المدينة وغيرها إليه وأرسل إلى أشعب فجاء به فألبسه سراويل من جلد قرد له ذنب وقال له ارقص وغنني شعرا يعجبني فإن فعلت فلك ألف درهم فغناه فأعجبه فأعطاه ألف درهم»[93]، وصورة المجنون في هذه المروية إنما تمثّل محاولة السلطة باحتواء ظاهرة التحامق والجنون، واستثمارها لأجل إفراغها من محتواها الثقافي الذي أُريد لها أنْ تظهر فيه بوصفها تمثّل النسق المعارض الذي يدين السلطة ويكشف سوءاتها، فبدلا من استثمار قناع المهرّج المُضحك لإمرار نقده الساخر للسلطة والمجتمع،

(91) ينظر: الأغاني: 25.
(92) ينظر: المصدر نفسه: 25.
(93) الأغاني: 19/ 184.

تُظهر هذه المروية خضوع المتحامق لأجل المال فقط، وهذا ما جعل أشعب الأحمق يلبس جلد القرد ويرقص، وفي مروية أخرى تُظهر انحطاطه الخُلقي امتثالا لإرادة الحاكم[94]. فضلاً عن كشف مثل هذه المرويات ممارسات السلطة في تداول الجنس في المجتمع والثقافة، وتوفيرها سبلاً من البوح والاعتراف أو المنع والمصادرة والقمع[95].

- أبو حيّان التوحيدي:

لا يختلف اثنان على مكانة التوحيدي بوصفه مفكّراً عاش في القرن الرابع الهجري، وقد جمع بين الفلسفة والتصوف والاعتزال[96]، بل أكثر من ذلك حين نجد ياقوت الحموي(ت: 626هـ) يقول فيه: «كان متفننا في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على رأي المعتزلة، وكان جاحظيا يسلك في تصانيفه مسلكه ويشتهي أن ينتظم في سلكه، فهو شيخ في الصوفية، وفيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة»[97]. وتظهر لنا شخصية التوحيدي في ما قيل فيه من آراء وصلت إلى حدِّ القول بزندقته وجعله ثالث ثلاثة اشتُهِروا بالزندقة (الراوندي، والمعرّي وهُوَ) الذي وصفه ابن الجوزي بأنّه شرُّهم؛ لأنّهما - بحسب رأيه- صرّحا بزندقتهما وهو لم يصرّح[98].

أما أهميّة ما تركه أبو حيان التوحيدي من أخبار، فتظهر حين تنعكس عليها تجربته القاسية المفعمة بالحرمان واليأس؛ مما أثّرت عليه في جعله ساخطًا على مجتمعه الذي لم يقدّر مكانته، ويتجلّى هذا اليأس في قوله:

---

(94) المصدر نفسه: 19/ 184.

(95) ينظر: تاريخ الجنسانية - ارادة المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة: مطاع الصفدي، وجورج ابي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م: 93 - 95.

(96) ينظر: الأعلام: 4/ 326.

(97) معجم الأدباء، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م: 5/ 1923.

(98) ينظر: الأعلام: 4/ 327. والباحث لم يعثر على هذا الرأي في كتب ابن الجوزي كلها.

«فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة، قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازما للحيرة، محتملاً الأذى، يائساً من جميع من ترى، متوقعاً لما لابد من حلوله»[99]. وأودى به استيائه من واقعه المُزري أنّه قام بجمع ما دوّنه من كتب ورسائل وقام بإحراقها لئلّا تقع بيد من لا يستحقّها[100].

لعلّ هذه المقدّمة تمهّد لنا الطريق ونحن نستقري مروياته حول ما قيل في الجنون والحمق، والباحث قد لا يجد فرقًا شاسعًا في رؤية التوحيدي لظاهرة الجنون والحمق؛ فهو ممّن تأثر بالجاحظ، ولذا نجد استعراضه مرويات الجنون والحمق تمثّل فلسفته القائمة على مزج الجد بالهزل. ونضيف إلى ذلك أثر نفسه المُعذّبة في اختيار مروياته وعرضها بطريقة تتفق والفكرة التي يريد إيصالها إلى المتلقّي؛ لأنَّ «النفس المعذّبة كثيرا ما تلتمس في الهزل ترويحًا عن نفسها، فلا تكون الفكاهة بالنسبة إليها سوى منفذ للتنفيس عن آلامها، ولا تكون النكتة عندها سوى أداة للتهرب من الواقع الذي يرين على كاهلها»[101].

ينقل التوحيدي في الليلة الواحدة والثلاثين تساؤلا عن أحدهم وقد استلقى من الضحك على كلام المجانين، وذلك بقوله: «ما الذي يبلغ بنا هذا الاستطراف إذا سمعنا بحديث المجانين؟ فقال ابن زرعة: لأنّ المجنون مشارك للعاقل في الجنس، فإذا كان من العاقل ما يحسب أن يكون من المجنون كره ذلك له، وإذا كان من المجنون ما يعهد من العاقل تعجّب منه، والعقل بين أصحابه ذو عرض واسع، وبقدر ذلك يتفاضلون التّفاضل الذي لا سبيل إلى حصره، وكذلك الجنون بين أهله ذو عرض واسع،

---

(99) الصداقة والصديق، أبو حيان التوحيدي، تحقيق: د. إبراهيم الكيلاني، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سورية، ط1، 1998م: 34.

(100) ينظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان- صيدا، د.ت: 2/ 190.

(101) أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، د. زكريا إبراهيم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 2002م: 247.

وبحسب ذلك يتفاوتون التّفاوت الذي لا مطمع في تحصيله، وكما أنّه يبدر من العاقل بعض ما لا يتوقّع إلا من المجنون كذلك يبدر من المجنون بعض ما لا يتوقّع إلا من العاقل، ولا يعتدّ بذلك ولا بهذا، أعني أنّ العاقل بذلك المقدار لا يرى مجنونا، والمجنون بذلك المقدار لا يسمّى عاقلا، وإنما اجتمعا في النادر القليل، لاجتماعهما في الجنس الذي يعمّهما، والنوع الذي يفصلهما»[102].

في هذا القول يظهر جليًا اهتمام التوحيدي بالوقوف على سبب إلفات كلام المجنون للعقلاء، فبما أنَّه لم يكن متوقّعًا أنْ تخرج النادرة من مجنون أصبح لها أثرٌ يختلف فيما لو قالها عاقل؛ لأنه ليس من المعهود أنْ يقول المجنون كلامًا فيه ترابطٌ منطقيٌّ ويحمل فكرةً تتضمنُ خطابه، وهنا يكون كلام المجنون مثيرًا للضحك. والتوحيدي في نقله هذا الكلام قد جعل تمييز الجنون من عدمه موكولاً للوسط الذي يظهر فيه، وأعني الوسط الاجتماعي الذي يُحدد بِقِيمه النسبية من زمن إلى آخر من هو المجنون ومن هو العاقل.

يظهر المجنون في مرويات التوحيدي حاملاً لأفكار وتساؤلات أملتها عليه التناقضات التي يراها في واقعه من تبدُّل القيم، وتفشّي الظلم الواقع على الفئات الاجتماعية المُهمّشة، نتيجة تضخّم الثروات عند فئات محدودة، فيُبدي خطابه انتقادًا مغلّفًا بالتساؤل عن وجوده وعن وجود كثير من أمثاله يعيشون على هامش الحياة، في حين تتسع الحياة وترغد للقليل من الناس الذين عاشوا بترف، ولم يمسّهم ألم الجوع، وذلك في قوله ناقلاً عن أحدهم: «كان عندنا بالشام مجنون يستظرف حديثه، قال: رأيته يوماً وقد رفع رأسه إلى السماء [...] فقيل له: ما تقول ويحك؟ قال: أعاتب ربي، قيل له: فكذا تخاطب الله؟ قال: وما علمكم بمخاطبة الملوك؟ قيل له: فما قلت؟ قال، قلت: بدل ما خلقت مائة وجوعتهم كنت تخلق عشرة وتشبعهم»[103]؛ ويلتفت التوحيدي إلى خطورة محمول هذا الخطاب دينيًا،

---

(102) الإمتاع والمؤانسة: 2/ 204.

(103) البصائر والذخائر: 4/ 217.

فيعمد إلى توهينها وإفراغها من قيمتها بقوله: «وهذا كلام مجنون لا يحاج فيما يقول، ولا يرد عليه ما يأتي به، وإنما يستطرف فقط لأنه يخرج منه ما لا يتوقع من مثله»[104]. وقد أجاد التوحيدي في توصيله الفكرة التي أراد استدعاءها عبر هذا الشاهد، وفي الوقت نفسه تبرّأ منْ تَبِعة كلام المجنون وشِدّة وقعه في المجتمع المحافظ الذي يجد في هذا الكلام اعتراضًا على مشيئة الله في خلقه، وعدم اقتناع بما قسمه من رزق على العباد.

ولا يدوم حال التوحيدي في توجيه الرواية وتلطيف مضمونها، وجعلها مستساغة لتلقّي الآخر، فقد نجده في مروية أخرى ينقل محمولها الفكري الذي يشي بانتقاد حكمة الله في صنعه، ويجد المجنون نفسه أكثر حكمةً من خالقه؛ لأنه تنبّه إلى ما خفي على الخالق، وذلك بقوله: «كان ببغداد مجنونٌ يلبس فروةً مقلوبةً، فإذا قيل له في ذلك قال: لو علم الله تعالى أنّ الصّوف إلى داخل أجود عمله إلى داخل»[105]. وقد يُفهَم كلامه على نحوٍ آخر، وهو أنَّ المجنون أراد الاتّكاء على حكمة الله في لبسه الصوف مقلوبًا، ولكنّ الباحث يستبعد هذا الفهم؛ لكونه غير متوقّع في سياق مرويات التوحيدي المحفوفة بشتى ضروب الانتقاد للمظاهر الدينية والاجتماعية التي تفشّت في عصره. وهو في كلّ ذلك يمارس وظيفة مثل أي راوٍ مُفارِقٍ لِمَرويّه، فلا يتدخّل في أنظمتها السرديّة والدلالية؛ لأنه ينسبها إلى غيره، وهذا الأمر سيبعده عن كلّ الإمكانات التأويلية التي تقوم القراءات اللاحقة باستدارجها وتعويمها[106].

ومن مرويات التوحيدي التي تظهر اعتداد المجنون بذاته ويرى أنه لا يعير المجتمع اهتمامًا، بل يجيب سائله بسخرية لا تخفى على أحد، فيقول: «قيل لمجنون: أيسرك أن تصلب في صلاح هذه الأمة؟ قال: لا ولكن

(104) البصائر والذخائر: 4/ 217.

(105) المصدر نفسه: 8/ 98.

(106) ينظر: التلقي والسياقات الثقافية، د. عبد الله إبراهيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت - لبنان، ط1، 2000م: 29.

يسرني أن تصلب الأمة في صلاحي»[107].

وفي جواب المجنون على السائل نستشفُّ إدانةً واضحة من المجنون للمجتمع الذي أودى به إلى التظاهر بالجنون، فلا يتنزّل بأن يكون قربانًا في إصلاح مجتمعه، بل يريد العكس من ذلك حين يقدّم المجتمع المستحيل لأجل إصلاح حاله التي وصل إليها. ومن الواضح أنَّ مجانين التوحيدي لم يكونوا مجانين (بالمعنى الطبّي) فمن خلال أجوبتهم نجد الصورة الواضحة للحكمة الممزوجة بالسخريّة، وهذا الأمر لا يقتدر عليه إلا من كان ذا حظٌّ كبير من العقل.

وممّا اختصّ به مجنون التوحيدي أنَّ له القدرة لا على البيان الشفاهي فحسب، وإنما على البيان الكتابي، ومن المعلوم أنَّ الكتابة دالٌّ على امتلاك أدوات المعرفة التي احتكرها العقلاء لأنفسهم وجعلوها من أشرف الصنائع التي يُزاولها العاقل[108]، وقد نجد صورة المجنون الكاتب عند آخرين ولكن بصورة باهتة لا تخرج عن الوعظ الديني والاستعطاف[109]، أما في مدوّنة التوحيدي فنجد لها حضورًا مكثّفًا جعلها تُطلع القارئ على إمكانية المجنون على الكتابة والمراسلة، فمن تلك المراسلات نذكر أنّه «كتب مجنون إلى مجنون: «بسم الله الرّحمن الرّحيم، حفظك الله، وأبقاك الله، كتبت إليك ودجلة تطغى، وسفن الموصل ها هي، وما يزداد الصّبيان، إلا شرّا، ولا الحجارة إلا كثرة، فإيّاك والمرق فإنّه شرّ طعام في الدّنيا، ولا تَبِت إلّا وعند رأسك حجر أو حجران، فإنّ الأخبر يقول: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾»[110].

---

(107) البصائر والذخائر: 4/ 46.

(108) ينظر: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي (ت: 821هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م: 1/ 63 - 65.

(109) ينظر: عقلاء المجانين: 62 - 64.

(110) الإمتاع والمؤانسة: 2/ 203 - 204، والآية جزء من سورة الأنفال: 60.

والمتأمّل في هذه الرسالة يُستظهر منها نزعة استعدائية لدى المجنون تنامت في لاوعيه جرّاء ما يُعانيه من أذى المجتمع؛ فلذا أخذ يُوصي صاحبه المجنون بأنْ يستعدّ لمجابهة الأذى بالأذى، ويعضّد توصيته هذه بالنصّ القرآني ليكون كلامه أكثر تأثيرا في المُرسَل إليه.

وبعد أنْ استقرأنا بعضًا من نصوص التوحيدي حول الجنون، وكشفنا عبر هذه الشواهد توجّه المؤلف الفكري، لا نختلف مع وجهة نظر الدكتور زكريا إبراهيم في أنّ أبا حيان التوحيدي لم يكن نسخةً أخرى في طريقة الجاحظ في التأليف، مع أنّنا لا ننكر تأثّره به، ولكن ما اختلف عن الجاحظ في أنّه جعل مروياته الفكاهية «جزءًا لا يتجزّأ من صميم فلسفته التشاؤمية التي كانت تريد إلغاء الواقع، والتنكّر له والسخرية به، فلم يكن فنّ الضحك عنده سوى مجرّد أداة دفاعية اصطنعتها نفسه لمواجهة ما في حياته من شدة وقسوة وحرمان»[111]. ولعل هذا هو السبب في أنّ معظم الفكاهات التي وردت على لسان أبي حيان لم تكن سوى مجرد نوادر أريد بها اللهو والعبث، وانتقاد تبدّل القيم.

- ابن حبيب النيسابوري:

قبل أنْ نستعرض ما أُلّف تحت دائرة مصطلح (عقلاء المجانين) نُشير إلى أنْ هذه التسمية تحفل بالأضداد؛ إذ يحضر فيها العقل منسوبًا ومضافًا إلى الجنون، فالمؤلف الذي يكتب تحت هذه الدائرة «لا يتكلّم عن أيّ مجانين، بل عن فئةٍ خاصة، المجانين الذين ينطقون بالحكمة»[112].

وحين نتتبع ظهور هذه التسمية لم نجدها بارزةً إلا في مؤلفات الزهد والتصوُّف، ومن تلك المؤلفات (قوت القلوب) لأبي طالب المكي (ت: 386هـ) وهو يتحدّث عن مخاوف المحبين ومقاماتهم في الخوف، ذاكرًا

(111) أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء: 250.

(112) لسان آدم، عبد الفتاح كيليطو، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء - دار توبقال للنشر، ط2، 2001م: 99.

حال بعضهم ممّن أقلقه الشوق إلى رُؤية الخَضِر ثم صار به الحال أنْ «يُستذَلَّ ويُمتَهنَ حتى كان أهلُ الذِمّة يسخرون به في الطريق، يحمّلونه الأشياء في الطريق لسقوطه عندهم، وكان الصبيانُ يولعون به، وكانت راحته في ذلك ووجود قلبه به واستقامة حاله عليه» ثمَّ يُعقّب أبو طالب بوصف حالة هذا الزاهد بذكر قرائن له من السلف، بقوله: «وهذا طريق جماعة من السلف وحال طبقة من صادقي الخلف، أخفَوا أنفسهم وأسقطوا منازلهم فسُمُّوا عقلاء المجانين، وهذا من الزهد في النفس وحقيقة التواضع، إلا أنه زهد مجانين الأولياء وتواضع موقني الضعفاء»[113]. ويتّضح عبر هذا النص أنَّ صفة (عقلاء المجانين) تمثّل مدحًا لهذه الفئة، وهذا ما يتجلّى حين نلاحظ أنَّ أخبار عقلاء المجانين تحفل بامتداح الجنون، أي على النقيض تمامًا من بعض المصادر اللغوية التي أقامت معايير صارمة تتمسّك فيها بالعقل بوصفه الركيزة الأساس والمشكّل الرئيس للشخصية العربية (الأنموذج) ولا يرد الجنون في هذه المصادر (اللغوية) إلا بوصفه نقصًا أو عيبًا ينبغي التخلص منه أو تهميشه.

وتنبثق أهمية أنْ يطفو على سطح التأليف عنوانٌ يُبرز المجانين إلى حيّز التلقّي بعد أنْ كانت أخبارهم تنضوي في أبواب متفرّقة من الكتب، ومسألة أن يُفرد لهم كتابٌ يُعنى بهم له دلالته التي تمركز خطاب الجنون وتجعله في صميم عملية التلقّي.

يُعد هذا الكتاب وكتاب الضرّاب (ت: 392هـ) المعنون بـ(عقلاء المجانين والموسوسين) من أهمّ المصادر التي جمعت مسارد الجنون المتناثرة في سائر المصادر السابقة، على الرغم من أنّها لم تكن الأولى في هذه التسمية، إذ ذكرت المصادر القديمة أكثر من مؤلّفٍ ترك مؤلّفًا بعنوان (عقلاء المجانين) إلا أنّها لم تصلنا، ولو لم تأتِ أخبارٌ عن هذه الكتب لما

---

(113) قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، أبو طالب المكي محمد بن علي بن عطية الحارثي (ت: 386هـ)، تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية - بيروت /لبنان، ط2، 2005م: 2/ 119.

كُنّا عرفنا أنَّ كتابي الضَّرَّاب والنيسابوري قد سُبِقا بمثل عنوانات كتبهم[114].

في خطبة كتاب (عقلاء المجانين) يذكر النيسابوري الأسباب التي دفعته إلى التأليف في هذا الموضوع، وذلك بقوله: «سألني بعض أصحابي، عوداً على بدأ، أن أصنّف كتاباً في عقلاء المجانين وأوصافهم وأخبارهم، وكنت أتعامس* عنه إلى أن تمادى به السؤال، فلم أجد بداً من إسعافه بطلبته، وأجابته إلى بغيته، تحرياً لرضاه، وتوخياً لهواه، وكنت في حداثة سني سمعت كتباً في هذا الباب مثل كتاب الجاحظ وكتاب ابن أبي الدنيا وأحمد بن لقمان وأبي علي سهل بن علي البغدادي رحمهم الله فوقع كل كتاب منها في جزء أو ما يقارب جزءاً، تتبعتها وتيقنتها، وضممت إليها قرائنها، وعزوتها إلى أصحابها، وألفت هذا الكتاب على غير سمت تلك الكتب، وهو كتاب يكفي الناظر فيه التراداد وتصفح الكتب، وأرجو أني لم أسبق إلى مثله»[115].

هذا ما يبدو في الظاهر، وربّما تُساق مثل هذه المعاذير لأجل اتقاء نقد المجتمع وسوء فهمه لمواقف الكتاب، ولذلك تفادى النيسابوري نقد الآخر (العاقل) الذي تعالى بثقافته أنْ تهبط إلى تتبع أخبار هذه الفئات التي يُتعوّذ من ذكر اسمها، ناهيك عن الاحتفاء بذكر أخبارها وتفاصيل حياة شخصياتها، وتمّ تفادي الوقوع في دائرة النقد (العقلائي) من النيسابوري بالتنصل من المسؤولية المباشرة عن التأليف في هذا الموضوع، والإيحاء بأنّ كتابه جاء تلبيةً لرغبة ملحّة لم يستطيع أنْ يردّه، فضلاً عن الدفاع عن ذاته كيلا يُتّهم بالعجز والضعف عن الكتابة والإبداع.

ولا بُدَّ أنَّ نشير إلى أنَّ تدوين أخبار فئة المجانين العقلاء، يأتي تعزيزًا

(114) ينظر: شعر الموسوسين في العصر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري - جمع وتحقيق ودراسة، علي كاظم علي المدني، (أطروحة دكتوراه)، كلية التربية - جامعة القادسية، 2011م: 14 - 15.

(*) أتعامس: أي أتجاهله وأتغافل عنه.

(115) عقلاء المجانين: 37 -38.

لنزعة العقلانية؛ فتؤكد أنَّ «الإنسان المفكر ذو الفكر العقلاني يمكن أن يكون في الوقت نفسه قادرا على الهذيان والحمق»[116].

وممّا يُلاحظ في مقدمة النيسابوري أنّه كان يتحرى الحرص والدقّة، وهذا يأتي عبر الوازع الديني الذي صدر منه النيسابوري، فالمنحى الزُهدي/ الصوفي واضحٌ في خطابه التأليفي؛ فهو «زاهدٌ صوفيٌّ حملتهُ نزعتهُ هذه على تناول موضوع هؤلاء النفر، للاتّعاظ والاعتبار والتدبّر»[117].

استند النيسابوري إلى تحقيق مسعاه الثقافي - الوعظي في تدوين أخبار عقلاء المجانين إلى ثقافة متنوعة في الأدب والتاريخ والتفسير ومعاني القراءات، ويتبدّى حرصهُ في تدوين الخبر المُثبت الأسانيد، وهذا يُدلِّل على اكتساب مشروعية تاريخية - منهجية تؤكّد فاعلية خطابه الناقل لصوت المجنون وصورته معاً.

لقد ارتهن النيسابوري في خطابه إلى موقعه الاجتماعي - الثقافي، وطبيعة ممارسته الثقافية، ووعيه الاجتماعي، بوصفه واعظًا ينطلق في محاكمة القائم، استنادا إلى وعي أخلاقي، وإلى مرجعية اجتماعية - أخلاقية، تمثّل هذا الوعي وهذه المرجعية في التاريخ والمجتمع تاريخًا ماضيًا، وآن أوان استعادتهما حاضرًا، وهكذا يبدو الكتاب دعوة إلى التدبّر في هذه المرجعية، أما وظيفة النيسابوري - بوصفه مثقّفا- فتتحدد في بسط هذه المرجعية في خطابه الوعظي أمام الملأ؛ لتغدو مثالاً يُحتذى في اضطراب التاريخ وفساده[118]. وعلى هذا نجد الكتاب «قد أحاط بكثير من المعارف المتصلة بموضوعه، وزوّدنا بصورة واضحة المعالم لجانب من جوانب الحياة العامة في العصور الإسلامية الأولى، جانب لا نكاد نقف عليه في مرجع تاريخي أو أدبي، يمثّل آداب الناس عامّتهم وخاصّتهم

---

(116) ثقافة أوربا وبربريتها، إدغار موران، ترجمة محمد الهلالي، دار توبقال للنشر، ط1، 2007م: 5.

(117) عقلاء المجانين، (مقدمة المحقق د. عمر الأسعد): 8.

(118) ينظر: صوت الجنون في الثقافة العربية: 32 - 33.

ومُتصوّفيهم وزُهّادهم، في مجالسهم ومجتمعاتهم ولقاءاتهم في أسواقهم ودورهم وقصورهم ومُجادلاتهم الفكرية والعقليّة»[119].

ينطلق النيسابوري في بيان مقصوده من تأليف الكتاب من قضية الثنائيات الضِدّية التي يتبيّن عبرها قيمة الشيء المراد، فيقول: «فإن الله تعالى خلق الدنيا دار زوال، ومحل قلق وانتقال، وجعل أهلها فيها غرضاً للفناء، ومقاساة الشدة والبلاء، فشاب حياتهم فيها بالموت، وبقاءهم بحسرة الفوت، وجعل أوصافهم فيها متضادة، فقرن قوتهم بالضعف، وقدرتهم بالعجز، وشبابهم بالمشيب، وعزهم بالذل، وغناهم بالفقر، وصحتهم بالسقم، واستأثر انفراد الصفات لنفسه: قوة بلا ضعف، وقدرة بلا عجز، وحياة بلا موت، وعز بلا ذل، وغنى بلا فقر[...] وكما شاب صفات أهل الدنيا بأضدادها، كذلك شاب عقلهم بالجنون فلا يخلو العاقل فيها من ضرب من الجنون»[120]. وكلام النيسابوري الأخير جاء بعد شواهد من القرآن والسنة وكلام الصحابة والصالحين وأشعار بعضهم التي تدل على حتميّة تلازم الشيء وضدّه، وعلى الرغم من أنّ مُدوّنة النيسابوري تعدّدت أنماط المجانين فيها، إلا أنّ خطابه تمحور في أكثره على صورة المجنون الزاهد/ المتصوّف، وقد عضّد المؤلف هذه الصورة بمختلف أنماط التعضيد، فمن المرويات القِصار ما ذكره عن أحدهم أنه قال: «من عرف نفسه كان عند الناس ذليلاً ومن عرف ربه كان عند الناس مجنوناً»[121].

وقد أورد النيسابوري أخبارًا كثيرة تُظهر المجنون جريئًا لا يهاب سطوة الحاكم ونفوذه، وهو وإنْ تجرّد من السلطة التي يملكها الحاكم، فهو يُمسك بسلطة البيان الذي يجعله والحاكم في موقف النِدّ للندّ، فيتهكّم ويُنذر ويتوعّد، ولا تأخذه لومة لائم، ومن تلك الأخبار ما نُقِل عن (ميمون الواسطي) أحد المجانين الذين أُدخلوا على الحجاج الثقفي وقد وصفه الخبر

---

(119) عقلاء المجانين، (مقدمة المحقق): 9.

(120) عقلاء المجانين: 27 - 29.

(121) المصدر نفسه: 30.

بأنه كان بليغاً عابداً، ثم يكشف عن خطابه الذي يعبّر فيه عن فلسفة رؤية كلٍّ من العقلاء والمجانين لبعضهم بعضًا، بقوله: «يا حجاج! إن أهل البطالة إذا نظروا لأهل المحبة سموهم مجانين وقد سبق القول منهم، لو رأيتموهم لقلتم مجانين، ولو رأوكم لقالوا: لا تضمنون بيوم الحساب، وأنت يا حجاج! لو كنت تؤمن بالله واليوم الآخر بكلية قلبك، لشغلك عن أكل الطيب، ولبس اللين، ولكنه استقذرك، فطردك، ولو أرادك لاستعملك... إلخ»[122]. وإذ يظهر المجنون في مرويات النيسابوري معارضًا للتوجُّه السلطوي الغارق في الملذّات، فلا ينسى بطانة السلطة من النقد، فيحمّلهم مسؤولية إفساد الخليفة بوصفه راعيًا للمجتمع، ومن ذلك قول بهلول للرشيد في لقاءٍ جرى بينهما: «يا أمير المؤمنين فكيف لو أقامك الله بين يديه فسألك عن النقير والفتيل والقطمير، قال فخنقته العبرة فقال الحاجب حسبك يا بهلول قد أوجعت أمير المؤمنين، فقال الرشيد دعه، فقال بهلول: إنما أفسده أنت وأضرابك»[123].

ونجد أصداء كثيرة لمثل هذه الأخبار ينضّدها النيسابوري في أبواب كتابه، ويجعلها وسيلةً لإيصال مراده القائم على أفضلية ما يُسمّى بالجنون إذا كان مقرونًا بطاعة الله، ويطرح عبر خطاب المجنون صورة جديدة للعاقل تتبدّى عبر تفضيله الدار الآخرة وتعميرها بدلا من الركون إلى الدنيا وتعمير ما يؤول إلى فناء، فضلاً عن تأطير صورة المجنون الزاهد، وهذا ما نجده في أكثر خطابات المجانين، ومنها ما نقله عن أبي عثمان الواسطي، قال: «خرجنا غزاةً في الصائفة، فنحن في بعض الثغور، إذ رأيت الناس مزدحمين. فجئت فإذا أنا بمجنون يقال له شقران، وهو يقول الدنيا دار خراب وأخرب منها قلب من يعمرها. والآخرة دار عمران وأعمر منها قلب من يطلبها. وسمعته مرة أُخرى يقول الدنيا دار زوال وانتقال واضمحلال. والآخرة دار جلال وجمال وكمال. قال وسألته من الحكيم؟ فقال من لا

(122) المصدر نفسه: 108.

(123) عقلاء المجانين: 68.

يتعرض للعذاب الأليم. قلت وما العذاب الأليم؟ قال البعد عن الكريم»[124].

ونُشير إلى أنَّ النيسابوري وهو يدوّن أخبار المجانين لم يفته أنْ يذكر صفات المجانين الجسمية ممّا لها أكبر الأثر في تغيير الصورة القبيحة للمجنون، وهذا الأمر لم يكن مُطّردًا في جميع مرويات النيسابوري، ولكن على نحو العموم أخذ بتعضيد هذه الصفات حين يشير إلى هيئة المجنون لحظة دخول المثقّف إلى البيمارستان ورؤيته له. وتتبدّى هذه الهيئة على أحسن وجه، وفي أكثر الأحيان يظهر المجنون بهذه الصفات شابًا، ومن هذه المرويات، قوله: «قال عبد الله بن عبد العزيز السامري: مررت بدير هزقل أنا وصديق لي. فقال لي: أُدخل بنا لنرى من مُلَح المجانين، فقلت ذلك إليك. فدخلنا وإذا بشاب مليح الوجه، حسن الزي، قد أرجل شعره، وكحل عينيه، طراوة يعلوه حلاوة، مشدود إلى سلسلة بجانب حائط. فلما بصر بنا قال: مرحباً بالوفد... إلخ»[125]، وتظهر هذه المرويات حسن بيان المجنون إلى جنب حسن هيأته الجسمية، ينقل النيسابوري عن زياد النميري قوله: «دخلت دار المجانين فإذا شاب حسن الوجه، في زاوية مشدود إلى جدار. فقال لي أتقرأ القرآن؟ قلت نعم. قال فاقرأ فقرأت: [126] فقال أخبرني ما معنى اللطيف؟ قلت البار الرفيق. قال هذا في وصف الناس. قلت فما اللطيف؟ قال الذي يعرف بلا كيف»[127].

وبعض هذه المرويات التي يذكرها تُظهر جمال هيأة المجنون عندما تكون المواجهة خارج البيمارستان أيضًا، ومن تلك المرويات ما نقله النيسابوري عن معقل بن علي قوله: «كان عندنا بالمدينة رجل من ولد كثير بن الصلت حسن الوجه، نظيف الثياب، كثير المال، ملازماً لمسجد رسول

---

(124) المصدر نفسه: 105.
(125) عقلاء المجانين: 30.
(126) الشورى: 19.
(127) عقلاء المجانين: 147.

الله ﷺ. فغلبت عليه المِرَّة، فأحرقته فذهب عقله، فكان بعد ذلك يجلس في المزابل»[128]. ولم تقتصر مرويات النيسابوري على حسن هيأة المجنون، بل أشارت بوضوح إلى حسن نباهته وسرعة بديهته، وقوّة بيانه وحافظته، بحيث لا يخرج الآخر الوافد إليه من عالم العقلاء (المزعوم) إلا مدهوشًا بردّه ولا يملك حجّة يدفع بها كلام المجنون، ومن الشواهد قول المبرّد: «دخلت دار المرضى فإذا أنا بشاب مقيد إلى جدار. فقال لي من أنت وما حرفتك؟ فسكت. فنظر إلى المحبرة في يدي، فقال أمن أهل الحديث وحملة الآثار؟ أم أهل الأدب والنحو؟ قلت من أهل الأدب والنحو. قال من أصحاب من؟ قلت من أصحاب أبي عثمان المازني (ت: 249هـ) قال: فهل لك معرفة بصاحبه الذي قعد في مكانه؟ قلت: إني به لعارف. قال ما سمعت في نسبه؟ قلت: يقولون إنه من ثمالة الأزد. قال: إنه مطعون فيه. قلت: لا. قال: قد قال عبد الصمد (ت: 185هـ) فيه:

سألنا عن ثمالة كل حيّ فقال القائلون: ومَنْ ثُمالة؟

فقلتُ: مُحمَّدُ بنُ يزيد منهم فقالوا: زِدْتَنا بِهِمُ جهالة»[129]

وننوّه بأنَّ النيسابوري لم يكن الوحيد في إيراده صفات جمالية للمجنون، فقد سبقه أبو القاسم الزجاجي (ت: 337هـ) بذكر ما يزين صورة المجنون بقوله ناقلاً عن المبرّد: «دخلت فِي حداثتي أنا وصديق لي من أهل الْأَدَب إِلَى بعض الديارات لنَنْظُر إِلَى مجانين وصفوا لنا فِيهِ، فَرَأَيْت مِنْهُم عجائب حَتَّى انتهينا إِلَى شَاب جَالس في حجرَة مِنْهُم نظيف الْوَجْه وَالثيَاب على حَصِير نظيف بِيَدِهِ مرْآة ومشط وَهُوَ ينظر فِي الْمرْآة ويسرّح لحيته فَقلت مَا يقعدك هَا هُنَا وَأَنت مباين لهَؤُلَاء؟»[130]. وبعد أنْ أنشده شعرًا أجابه عن سبب وجوده في الدير، وهو أنّه لم يُودع في هذا المكان إلا بتهمة الجنون

---

(128) المصدر نفسه: 30.

(129) عقلاء المجانين: 130.

(130) الأمالي، أبو القاسم الزجاجي، (ت: 337هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل - بيروت، ط2، 1987م: 161 -162.

التي ادّعاها عمّه الذي أراد أنْ يتسلّط على تركة أخيه من بعد موته[131].

- ابن الجوزي:

لم يختلف الحال كثيرًا عند ابن الجوزي في تدوينه أخبار المجانين والحمقى، ولعلّه كان أخفّ وطأة في التعاطي مع المجانين وكان مُشدّدًا في موقفه مع الحمقى، ويتّضح ذلك حين يستعرض مساوئ الحمق وما قيل من كلمات تصوّر بشاعة المتصف به، أما المجانين فقد كان ابن الجوزي يراهم بحسب وجهة النظر الدينية التي انطلق منها النيسابوري، وهذا ما جعله يستقي أكثر أخباره من كتاب النيسابوري سابق الذكر.

ونشير إلى أنَّ ابن الجوزي قد خصّص أكثر من باب من كتبه لعقلاء المجانين، ومنهم نُمير المجنون الذي عرّفه بأنه من «نُسّاك أهل الكوفة وقد سمع سماعاً حسناً، وكان حسن الطهور حسن الصلاة، يراعي الشمس للزوال. قال: فعرض له فذهب عقله فكان لا يأويه سقف بيت: إذا كان بالنهار فهو بالجبانة وإذا كان بالليل ففي السطح قائماً على رجليه في البرد والمطر والريح»[132]. وواضحٌ عبر هذا الخبر أنّ نميرًا لم يصدر منه فعلاً يُوصم بسببه بالجنون إلا مبالغته في العبادة وتشدّده في الزهد، الأمر الذي يجعله بعيدًا عن عبادة السواد الأعظم من الناس؛ فلذا يوصف بالمجنون.

ينطلق ابن الجوزي في جمع أخبار الحمقى من دوافع أدبية، واجتماعية، ودينية، ويبيّن الغرض من كتابه فيقول: «فإني لما شرعت في جمع أخبار الأذكياء وذكرت بعض المنقول عنهم ليكون مثالاً يحتذى لأن أخبار الشجعان تعلم الشجاعة آثرت أن أجمع أخبار الحمقى والمغفلين لثلاثة أشياء:

---

(131) ينظر: المصدر نفسه: 162.

(132) صفة الصفوة، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2000م: 108.

الأول: أن العاقل إذا سمع أخبارهم عرف قدر ما وهب له مما حرموه، فحثه ذلك على الشكر.

والثاني: أن ذكر المغفلين يحث المتيقظ على اتقاء أسباب الغفلة إذا كان ذلك داخلاً تحت الكسب وعامله فيه الرياضة، وأما إذا كانت الغفلة مجبولةً في الطباع، فإنها لا تكاد تقبل التغيير.

والثالث: أن يروح الإنسان قلبه بالنظر في سير هؤلاء المبخوسين حظوظاً يوم القسمة، فإن النفس قد تملّ من الدؤوب في الجد، وترتاح إلى بعض المباح من اللهو»[133].

يتضح لنا من خلال استعراض ابن الجوزي للأسباب التي دفعته لتأليف الكتاب آنف الذكر، أنّه ينطلق - فضلاً عمّا مرّ ذكرهُ- من دوافع وقائية، وتحذيرية، فالدافع إلى اهتمامه بجمع هذه الأخبار وتدوينها في كتابٍ مستقلٌ بها لم يعد يقتصر على الانتقال بالقارئ من الجدّ إلى اللهو ترويحًا عنه كما لدى الجاحظ، وابن عبد ربّه وغيرهم، بل إنه لم يُشر إلى هذه الناحية إلا في نطاق من عمومية التحوّل المُسلّي، المباح في الحياة والمجتمع، ولهذا فرأيه يعبّر عن مرحلة جديدة في نظرة المجتمع إلى الحماقة القائمة على ازدراء التحامق، والتعالي على الحمقى، وتكريس سلطة العقل على اللاعقل أو الجنون[134]. ولذا فهو يريد أن ينشر أخبار المتحامقين، والمتجانّين؛ ليكون المثال واضحاً، محققًا الغاية التحذيرية، وعلى الرغم من أنه اعتمد - بلا شك- على كتاب النيسابوري، إلا أنه اختطّ منهجًا آخر في الكتابة، وفصّل في التبويب، فكتابه في أربعة وعشرين بابًا، عرّف من خلالها بالحماقة ومعناها، وبيّن أنّها غريزة، والناس على درجات فيها، وذكر أسماء الأحمق، وصفاته، وما قيل في التحذير من ملازمة الأحمق، ومصاحبته، والأمثال المتداولة فيمن اشتهر بحمقه، ثمّ كانت أبواب كتابه الأخرى في

---

(133) أخبار الحمقى والمغفلين: 13 - 14.

(134) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 68.

تصنيف الحمقى والمغفلين بحسب وضعهم الاجتماعي، والمهني فيذكر مشاهيرهم من العقلاء الذين صدرت عنه تصرُّفات الحمقى ومن القُرّاء، ورواة الحديث، والقضاة، والأمراء، والكُتّاب، والمؤذّنين، والأئمة، والأعراب، والقُصّاص، والمُتزهّدين، والشعراء، والحاكة، ثمّ في ذكر المغفّلين على الإطلاق، والمُتأمّل في موسوعة ابن الجوزي - إن صحّ الوصف- يجد من خلال تبويبه أنَّ الحماقة ليست حكرًا على فئةٍ اجتماعية من الضعفاء، والمُعدمين، والمقهورين، بدليل أنّ أسماء مشهورة من ذوي المكانة والسمعة أخذت نصيبها من أخبار الحمقى والمغفلين، ولا نعلم هل كان ابن الجوزي فيما ذهب إليه يهدف إلى رفع الغبن عن فئةٍ من الناس وتغيير الصورة النمطية عنهم، أم جاء ذلك منه عفو الخاطر، أم يحتمل كلا هذين التأويلين؟

- أبو سعد الآبي:

لم يُخف الآبي توجّهه المذهبي (الشيعي) في كتابه (نثر الدر) وذلك بتخصيصه الباب الثالث من كتابه بذكر كلام الإمام علي (عليه السلام) ولم يكن ذكرهُ للإمام عابرًا، بل عزّز هويّته المذهبية بذكر الأسباب التي جعلته يصطفي هذا الكلام على سائر الكلام الفصيح بعد كلام الله سبحانه وكلام رسوله (ﷺ) بقوله: «الْبَاب الثَّالِث: يشْتَمل على نكت من كَلَام أَمِير الْمُؤمنِينَ عَليّ بن أبي طَالب عَلَيْهِ السَّلَام، إِذْ كَانَ صنو كَلَام الرَّسُول صلى الله عَلَيْهِ وَسلم وتلوه، يقتفي أَثَره، ويحذو حذوه، من ضوئه اقتبس، وَمن نوئه استمطر، وَمن سنائه استمد، وَمن سمائه استنزل، فِيهِ اقْتِدَاؤُهُ واهتداؤه، وَإِلَيْهِ انتماؤه واعتزاؤه»[135]. ويظهر جليًا أنَّ قائل هذا الكلام أراد الإعلان عن مذهبه والاعتداد به، ومن هنا يظهر الموجّه المذهبي في اختياره نصوص المجانين، فتمثيله لها بمثابة إشهار الهوية المذهبية التي يعتنقها، وذلك بتكراره ما نقلته المصادر السابقة من نوادر لبهلول فيها تعريض ببعض صحابة رسول الله

---

(135) نثر الدر في المحاضرات: 1/ 24.

(ﷺ) وتقرُّبٌ لأهل بيته (عليهم السلام)، وقد استعرضنا بعضًا منها في ضمن حديثنا عن مرويات الجاحظ فيما سبق، ولعل الآبي ينفرد بذكر هذه المروية التي تحمل توجّهه المذهبي، وذلك بقوله حاكيًا عنه: «وَحضر مَجْلِسا فِيهِ قوم يتذاكرون الحَدِيث، فرووا عَن عَائِشَة أَنَّهَا قَالَت: لَو أدركتُ لَيْلَة الْقدر مَا سَأَلت رَبِّي إِلَّا الْعَفو والعَافِيَة. فَقَالَ بُهْلُول: وَالظفر بعليٍّ يَوْم الْجمل»[136]، وفي هذا الخبر يكشف بهلول عن النسق المضمر الذي تخفيه المرويّة، ومثل هذا الكشف لا يتجلّى إلا لمن وقف على حيثيات مواقف بعض الصحابة بإزاء أهل بيت الرسول (ﷺ). ولعلّ هذا السبب هو الذي يكشف عن احتفاء الآبي بذكر نوادر بهلول وجُعيفران وأبي لقمان - وهم من الشيعة- إلى جانب مجانين آخرين، وتظهر مثل هذه الأخبار تحكّم المنحى العقائدي الشيعي في أخبار عقلاء المجانين وروايته عند الآبي، وكانت أخبارهم متمحورة حول تفضيل الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) على من تصدّى قبله للحكم. ومن تلك الأخبار التي تفرّد بها عن سواه قوله: «قَالَ أَبُو العيناء: حضرت أَبَا دينارٍ وَأَبا لُقْمَان الممرورين يتناظران عِنْد ابْن أبي دواد؛ فَقَالَ أَبُو لُقْمَان لأبي دِينَار: من أفضل النَّاس بعد رَسُول الله (ﷺ)؟ قَالَ ابْن دواد: أَبُو بكر الصّديق. فَقَالَ أَبُو لُقْمَان: أمُّ الْكَاذِب زَانِيَة قَالَ ابْن أبي دواد: هَذَا كَلَام قد انْتهى إِلَى آخِره»[137]. ومثل هذا الخبر يكشف عن تطرُّف أبي لقمان في إشهار هويته المذهبيّة؛ وذلك بردّه القاسي على ابن دواد، فهو يكشف عن مرارته لِمن تسلّم مقاليد خلافة المُسلمين ولم تتوفّر فيه شروط نجابة الأصل[138]، كذلك يستحضر وصف الرسول (ﷺ) لمن يلي الحُكم بعده[139]، فقد اكتفى أبو لقمان بإجابته الموجزة لمن يقدّم غير

---

(136) المصدر نفسه: 3/ 180.

(137) نثر الدر في المحاضرات: 3/ 181.

(138) ورد في كتاب الأربعين، لمؤلفه محمد طاهر القمي الشيرازي: 2/ 27، أنّ (أمه سلمى من ذوات الأعلام في مكة، وكانت لها راية في الأبطح، لأن العرب كانوا يأنفون من أن تنازلهم البغايا، فكانوا يبعدونها عن قرب منازلهم، وكان رايتها حمراء تدل على فجورها وعهرها).

(139) ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾ في المصادر =

الإمام علي (عليه السلام) خليفةً على المسلمين بوصفه أفضل الناس بعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

ولم تكن هذه المؤلفات التي ذكرناها آنفًا الوحيدة التي جمعت أخبار المجانين والحمقى واهتمّت بذكر أحوالهم، فهنالك مؤلّف (عيون الأخبار) لابن قتيبة، و(طبقات الشعراء) لابن المعتز (ت: 296هـ)، و(عقلاء المجانين) للضرّاب، و(غرر الخصائص الواضحة وعرر النقائص الفاضحة) للوطواط (ت: 718هـ) وغيرها، لم نبسط القول في بيان منهجيّة كلٍّ واحدٍ من هؤلاء؛ لأنّها لم تخرج عن إحدى طريقتين تمحورت من خلالهما مناهج الأدباء الذين ذكرناهم وممّن لم نذكرهم. وتقوم الطريقة الأولى على تناول الحماقة بوصفها أحد بنود الكتاب، ومحتوياته المختلفة، التي تضم عادةً فنونًا وأبوابًا في شتى ميادين الأدب والمعارف. وهذه الطريقة تتفرّع إلى اتّجاهين، في أحدهما ينشر الكُتّاب أخبار الحمقى والمتحامقين في ثنايا مؤلّفاتهم دون أنْ تُجمع في فصلٍ أو باب، وأكثر ما يكون ذلك بعد فصول من الكتابة يعتقد فيها المؤلف أنَّ القارئ بحاجة إلى وقت من الراحة والإمتاع. وهذا ما تجلّى في مؤلفات الجاحظ (الحيوان، والبيان والتبيين) التي نقرأ فيها شذرات متفرّقة بين مكان وآخر من نوادر الحمقى، والمتحامقين، والموسوسين، والممرورين، وهدف الجاحظ من توزيعها أصبح واضحًا بالنسبة إلينا، وهو الرغبة على نشاط القارئ.

أما الاتجاه الثاني فيمضي أصحابه إلى جمع النوادر في فصل أو باب على حدة، وذلك بحسب بنية الكتاب، وتوزيع فصوله، فمثلاً نجد ابن قتيبة في (عيون الأخبار) يستعمل كلمة (كتاب) عنوانًا لمضمون الأبواب، ثمّ يقسّم الكتاب إلى فصول، وتفريعات تندرج تحته كالحديث مثلاً عن (كتاب السلطان، وكتاب الحرب، وكتاب السؤدد). وأخبار الحمقى وأضرابهم تقع لديه في (كتاب

= الشيعية أنّه ورد وصف أبي بكر وعمر بالكاذبين والآثمين والغادرين والظالمين؛ وذلك لما صدر منهما من إحداث بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم).

الطبائع والأخلاق)[140]، وهذا يعني أنّه جعل الحمق من ضمن الطبائع.

وعلى نحوٍ آخر لا يخرج عن هذا الاتجاه يمضي ابن عبد ربه في تخصيص فصول لأخبار الحمقى والمجانين، ولكن على وفق ترتيب جواهر عقده الفريد، فينظّم الحماقة في (اللؤلؤة الثانية) ويعود مرّة أخرى إليها في (الجمانة الثانية) فيتحدّث عن نوادر المتنبّئين، والممرورين، والبخلاء، والطفيليّين. ويلاحظ أحد الدارسين أنّ ابن عبد ربّه في تناوله ظاهرة الحمق والجنون كان ينطلق مرة من دلالة النص ومضمونه، ومرّة أخرى من خلال هوية مبدعه، وشخصيته الاجتماعية[141].

ونشير أيضًا إلى كتاب (غرر الخصائص) للوطواط؛ لكونه من المؤلفات التي توسّع مؤلفه في تناول ظاهرة الحماقة والتغفيل، ففصل بينهما على طريقته في تقسيم الخصائص على أبواب تنتظم فيها الفصول، وخرج بذلك عمّا هو مألوف في دمج أخبار الحمقى والمغفّلين، إذ كان الأدباء يرون فيها شيئًا واحدًا، ومادة واحدة، متقاربة في المنشأ والغاية. على الرغم من أنهم يميّزون بين الحماقة والتغفيل. وهذا يعني أنّ الوطواط عالج الموضوع بشكل آخر مستفيدًا من اطّلاعه على المؤلفات التي سبقته ولاسيما كتابي النيسابوري وابن الجوزي.

وإذا أردنا تقييم عملية التقسيم والتصنيف التي يبرع المؤلفون فيها، فيتوسّعون في ذكر الفروق في الظاهرة الواحدة، من وجهة نظر فلسفية فهي على الرغم من أنها تستهدف سيلان الموجود وتدفقه ولكنها ليست عملية تامة، بل هي مجرّد محاولة لضبط الوجود والإمساك به، فالحديث عن الهوية مهما ادّعى لنفسه امتلاك الحقيقة، فإنه يظل مجرّد كلام منهار، يدمر نفسه بنفسه ذلك أنّ الإنية تتقيم داخل الغيرية كما الأنا داخل الآخر[142].

---

(140) ينظر: عيون الأخبار: 2/ 45.

(141) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 73.

(142) ينظر: بول ريكور – الهوية والسرد، حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (د.م)، (د.ط)، 2009م: 21.

أما الطريقة الثانية التي تناول الأدباء من خلالها ظاهرة الحماقة فهي تختلف من نواحٍ كثيرة عن سابقتها. فاهتمام الأدباء هنا يتجاوز الشذرات، والمتفرّقات، والفصول، إلى وضع مؤلّفات مستقلّة في هذا الموضوع، وقد حرص الأدباء من خلالها على تقصّي ظاهرة التحامق بكلّ جوانبها، ودلالاتها، وأبعادها اللغوية، والاجتماعية.

وأكثر المؤلفات التي كتبت على هذه الشاكلة كان مصيرها الضياع، وقد وصلنا منها كتابان أشرنا إليهما سابقًا، أوّلهما كتاب (كتاب عقلاء المجانين) للنيسابوري، وثانيهما (أخبار الحمقى والمغفّلين) لابن الجوزي، وهما الأساس والذخيرة التي لا يمكن الاستغناء عنها لمن يريد البحث في هذا المضمار.

وبصدد البحث عن الصورة النمطية للمجنون أو الأحمق، في خطاب التأليف العربي، لا نجد فرقًا كبيرًا بين مؤلّفٍ وآخر في تنضيد صورة المجنون وتنميطها في ذهن المخيلة الشعبية العربية، فأكثر تلك المرويات والخطابات - على اختلاف توجّهات مؤلّفيها - قامت برصد صورة المجنون إما لابسًا جبّةً ممزّقة ويمسك بالعصا، وإما عاريًا يُرجم بالحجارة في أكثر أحواله، وكثيرًا ما يستنجد المجنون في هذه المرويات بعابر ليخلّصه من أذاهم، ثم تذكر أنّه يمنح هذا المُخلّص حكمةً وأشعارًا لقاء تخليصه له[143].

ممّا سبق عرضه نجد أنّ المؤلف وهو ينضّد صورة المجنون لا يخرج عن إطار كونه فردًا داخل مجتمعه، وهذا يعني أنه لا يمكنه بحال من الأحوال أنْ يتخطّى حدود العقلية التي يعيشها مجتمعه، فـ«عقل الفرد هو حصيلة تجربة جماعية تتلخص في عقلية. العقل إذن عقول كل واحد مرتبط بسلوك جماعي»[144]؛ فلذا وجدنا أكثر المؤلفين الذين حاولوا أنْ يعطوا صورة جديدة للمجنون، وذلك بإظهار خطابهم على الملأ، وجعله متاحًا

---

(143) ينظر: عقلاء المجانين: 340 - 341.

(144) مفهوم العقل - مقالة في المفارقات، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط3، 2001م: 343.

للتداول، وهذا الأمر يعمل على تغيير الصورة المشوّهة للمجنون التي ترسّخت في لاوعي المجتمع بعدّهِ كائنًا يجب مكافحته، وذلك بعزله في مصحّات المعالجة (البيمارستان)، أو يُترك مُتسكّعًا في الأزقة والحارات لا يجد غير الصبيان ترميه بالحجارة، وفي أحسن الأحوال يقفده المارّة من الصبيان وغيرهم[145]. وصورة المجنون الخائف من إيذاء الآخرين أصبحت ثابتة لا تحتاج إلى سؤال عما يبعث الآخرين إلى هذا السلوك مع المجانين، وقد وُظّفت هذه الصورة لتكون في بعض الأشعار مشبّها به لوصف حالة الخائف الذي يتوقع الإيذاء في كلّ لحظة، وذلك مثل قول أحد اللصوص يدعو الله[146]:

يا ربّ عفوك عن ذي توبة وجلٍ   كأنَّهُ مِنْ حذارِ الناس مجنونُ

ومن الملاحظات الأخرى التي تُسجّل على خطاب التأليف العربي القديم عن المجنون، أنه لم تخرج أغلب مرويّاتهم وهي تصوّر لحظة لقاء المجنون بالآخر العاقل، عن إطار الفضاء الهامشي الذي شكّل المجنون مركزًا لا يخرج عنه، فالمقابر والمزابل والصحاري وكهوف الجبال، وفي أحسن الأحوال يكون المجنون محجورًا عليه في الدير أو البيمارستان.

ويظهر جليًّا أنه على الرغم من ممارسة العقلاء في خطابهم آليات الاستبعاد والإقصاء ضد خطاب المجانين، ولكنّها تعني من جانبٍ آخر حضور هذا الخطاب - أي خطاب المجانين- بدرجات متفاوتة في بنية الخطاب الأول، هذا مع افتراض غيابه التام العمومي على مستوى المنطوق والمفهوم لأن هذا الغياب ليس إلا عملية تغييب لتحقيق الإقصاء[147]. كذلك لم تخرج هذه المرويات - في الأغلب- عن الصورة النمطية في عرض

(145) ينظر: البيان والتبيين: 2/ 230 - 231.

(146) البيت لعبيد العنبري، ينظر: ديوان اللصوص في العصرين الجاهلي والإسلامي، صنعه: د. محمد نبيل الطريفي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2004م: 1/ 412.

(147) ينظر: النص، السلطة، الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م: 8.

شخصية المجنون، فتبدأ بقول الراوي: دخلت.. ومن ثمَّ يأخذ الراوي بسؤال المجنون، أو قد يبادر المجنون في بعض المرويات بالسؤال أو الحوار، وقد يكتفي الزائر بمراقبة أحوال المجنون من دون الاحتكاك به مباشرة، ومن الطبيعي أنْ تكون المُعاينة بهذه الطريقة غير قادرة على إدراك الخصائص الداخلية لثقافة الآخرين، فتقتصر على التعبير عن موقف الذات حيال هذه الثقافة.

المبحث الثاني

آليات التمثيل الثقافي في سرديات التحامق والجنون

قلنا سابقًا بأن الحديث عن التحامق والجنون في المتخيَّل العربي ضمن مسألة الآخرية وأسئلة الهويَّة والاختلاف، فهو يعبِّر عن وضعية لم تبلغها الثقافة العربية إلا مع ظهور الإسلام الذي دفع ثقافة العرب إلى الواجهة، وأتاح لهم - بموجب ذلك- إمكانية التوسع والامتداد في العالم، ووفر لهم إمكانية استيعاب الآخرين المختلفين، وهنا اشتقت الثقافة العربية هويتها[148].

ولمّا كان التمثيل يمثّل ستراتيجيّة يتوصل المؤلف عبرها إلى ما يريد قوله، ويبث عبرها وعيه، لا بدّ إذن من وجود آليات تقوم بهذه المهمّة التي تضمر النسق الثقافي للمؤلف، ونحن سنقوم باستعراض أهم تلك الآليات التي تعمل على إضاءة خطاب الجنون ومن ورائها خطاب المؤلف في تنضيد الأخبار وتنسيقها، ومنها:

- بلاغة التحامق والجنون: مجاز الاختلاف والمغايرة

اجترأ أدباء التحامق في القرن الرابع للهجرة على معيارية اللغة الأدبية وقواعدها المقنّنة سواءً في الشعر أم في النثر. ويبدو أنَّ اختلاق (لغة مغايرة) كان مقدمةً لرغبةٍ حقيقيّةٍ في خلخلة ثوابت الشعرية العربية القديمة وتأسيس شعريةٍ (مختلفة). ويخطئ من يظنّ أنَّ غاية أدباء التحامق كانت استجداء رضا السلطان وحظوته، وهي غايةٌ يتكرّر ذكرُها في سيرة هؤلاء المتحامقين،

(148) ينظر: تمثيلات الآخر - صورة السود في المتخيل العربي الوسيط: 16.

فرضا السلطان الغاية الظاهرة، أما الغاية الكامنة (الباطنة) فهي تغيير ذائقة النخبة الأدبية وإحلال الذائقة الشعبيّة محلّها. وقد شكّلت بلاغة التحامق المظهر الأجلى والأبرز لهذا التغيير. وانضمّ إلى طائفة (التحامق والتجانن) شعراء كُثُر منهم أبو الشيص (ت: 196هـ)، وابن سُكّرة الهاشمي (ت: 385هـ).

لا تعتدّ بلاغة (التحامق) بعلاقات اللغة المنطقية؛ لأنها تخلق مجازاتها الخاصة بها. وعندما سُئل الشاعر المتحامق أبو العبر الهاشمي (ت: 250هـ) عن هذه المحالات التي يأتي بها كان ردّه: «أبكّر، فأجلس على الجسر، ومعي دواة ودرج، فأكتب كل شيء أسمعه من كلام الذاهب الجائي والملاحين والمكارين، حتى أملأ الدرج من الوجهين، ثم أقطعه عرضاً وطولاً وألصقه مخالفاً، فيجيء منه كلام ليس في الدنيا أحمق منه»[149]. ومقولة أبي العِبَر تُذكّرنا بمقولة (بريتون) رائد السريالية: «من المسموح وضع عنوان قصيدة نحصل عليها بالتجميع المجّاني قدر الإمكان، بعناوين وأجزاء عناوين مقصوصة من الصحف»[150].

إن الاحتفاء ببلاغة التحامق والجنون يتبدّى في المسارد الحكائية - موضع البحث- فقد انفتحت بلاغة التحامق في حكاية أبي القاسم البغدادي على أنواع الكلام العربي شعره ونثره بما في ذلك تمثّل الذائقة الشعرية العربية القديمة ونوادر المحدثين وشواردهم. وتتجاور في لغة الشتائم سرديات التحامق مع شعر المجنون الساخر.

إنَّ المجاز نفسه عرضةٌ للفحص في خطابات الجنون، ويُردّ المجاز إلى أصله وتجريد علاقته، وعبر ذلك يستطيع توصيل رفضه لعالم العقل واقتراح مقياس جديد هو اللاعقل، وتارةً يوظّف المجنون المجاز كأداة يلعب بها مع

---

(149) الأغاني: 23/ 173.

(150) فلسفة السريالية، فرديناند ألكيه، ترجمة: وجيه العمر، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1987م: 143.

العقلاء، فيعيده إلى أبسط دلالاته[151]، وهذا ما نستشفّه حين نقرأ ما أوردته المدوّنات عن أفعال جحا، ومنها أنَّ أمُّه ذهبتْ فِي عرس، وتركتْهُ فِي البيْتِ، وقالتْ لَهُ: «احفَظ الْبَاب. فجلَس إِلَى الظّهْر. فَلَمَّا أبطأَتْ عَلَيْهِ قامَ، فقلَع البابَ، وحملَه على عاتِقِه»[152]، فالحفظ هنا ليس المقصود منه حفظ الباب وحده، وإنما حفظ البيت من أنْ يُسرق، وما قام به من فعل بعد ذلك يمثّل تمسّكه بالمدلول الحرفي للكلام، وإنْ كان فهمه مفارقًا لما هو مُراد من كلام أمّه. كذلك ورد أنّه «خرج في منتصف الليل يدور في الشوارع، فصادفه رئيس الحراس وسأله: على أيّ شيء تفتّش في الشوارع بنصف فأجابه: هربَ نومي، وأنا أفتّش عليه»[153]، وفي هذا الخبر يمثل قوله: (هرب نومي) نسقًا مألوفًا جاريًا في كلام العقلاء، أما جحا فلم يمتثل لهذا المجاز، وذلك بأخذه على الحقيقة في البحث عنه في الشارع، فيصبح فعله هذا فضحًا للنسق الشائع في التعبير اللغوي، وملاحقته فعليًّا خارج بناء الجملة[154].

ويستعين المجنون أحيانًا بمجاز الطعام في بعض السياقات الوعظيّة لتقريب الصور التشبيهية، ولا سيّما ما تعلّق منها بأمور عقائدية، إذ تتراسل الحواس في هذه الصور وتُجسِّم المعنويات. وربما كان القصد منها لفت انتباه المتلقّي إلى بيان الجنون الوعظي لضمان إشراكه فيه، ومن تلك المجازات التي تناقلتها كتب أخبار عقلاء المجانين، ما نُقِل عن عُليّان المجنون من حديث مع عطاء السليمي يصف له فالوذج العارفين بأوصاف مجازية تتسامى عن الطعام المألوف إلى إشارةٍ إلى طعامٍ معنويٍّ أحرى بأن يكون زادًا للزاهدين، بقوله له مستنكرًا اهتمامه بالطعام الذي أعدَّه: «أين

---

(151) ينظر: البئر والعسل - قراءات معاصرة في نصوص تراثية: 103.

(152) نثر الدر في المحاضرات: 5/ 208.

(153) نوادر جحا الكبرى، اعتنى به وراجعه: د. درويش جويدي، الدار النموذجية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، د.ت: 59.

(154) ينظر: البئر والعسل - قراءات معاصرة لنصوص تراثية: 104.

أنت عن فالوذج العارفين؟ [قلت: وما هو؟] قال: تأخذ قند الصفاء، وزيت البهاء، وزعفران الرضا، ونشاء المعرفة، فتذيبه بماء الحياة، ثم تنصب ديكدان* القلق، وترقب طنجير الملق، حتى يرغي رغاء الصبر، ويزبد زبد التوكل، ثم تضربه بإسطام الهيبة، وتوقد تحته قصب الشوق، حتى يشتعل بنار الهوى، فإذا فرغت منه بسطته على صحائف قرب الأنس، حتى يضربه نسيم الحياة، فإذا أكلت منه أول لقمةٍ، هاج ألم الضمير إلى مهيجها، وباحت الأنفس بما فيها، وبكت بكاء من يبكيها»[155]، وفي مرويّةٍ أخرى يُطلب منهُ أنْ يُصف طعامًا يُعمَل له، فيقول: «خذ تمر الطاعات، واخرج منه نوى العجب، وخذ دقيق العبودية، وزعفران الرضا، وسمن النية، واجعل ذلك في طنجير التواضع، وصب عليه ماء الصفا، وأوقد تحتها نار الشوق، بحطب التوفيق، وحركه باصطام الحمد، واجعله على طبق الشكر، وضعه بين يدي. فمن أكل منه ثلاثَ لقمات كان شفاءً لصدره، وشفاءً لذنوبه»[156].

وهذه اللغة الصوفية المجازية قد تختفي في أخبار بعض عقلاء المجانين الذين يكتسي عندهم الطعام لبوسًا واقعيًا، فامرأة سيبويه المصري تقول عن زوجها: «إنما يهيج إذا لم يأكل الطعام وإلا فإذا أكل شيئًا دسمًا سكن، وقلَّ كلامه، وإذا لم يكن له من يهيجه لم يخرج كلمة»[157].

- بلاغة المفارقة:

لسنا بحاجة إلى استعراض ما قيل في تعريف المفارقة؛ لأنّها على الرغم من تعدّد المنازع الفكرية التي انطلقت منها هذه التعريفات، فهي لا تخرج عن إطار الفكرة التي أشار لها (ميويك) من أنَّها «قول شيء بطريقة

(*) الديكدان فارسي معرّب، ما تنصب عليه القدر.

(155) عقلاء المجانين والموسوسين، الحسن بن إسمعيل بن محمد الضّرّاب (ت: 392هـ)، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر، دمشق، ط1، 2003م: 21.

(156) عقلاء المجانين: 79.

(157) أخبار سيبويه المصري: 35.

تستثير لا تفسيرا واحدا بل سلسلة لا تنتهي من التفسيرات المغيّرة»[158]، ولعلّ استراتيجية توظيف المفارقة قامت على غرض الهجاء أو السخرية من الآخر لغرض الاستخفاف به، فجوهر المفارقة - على نحو العموم- هو التناقض بين ما يقال أو يضمر وبين ما هو الحال عليه[159].

وفي الحديث عن بلاغة المفارقة في نصوص المجانين نجد الكثير من تلك المفارقات التي لا نكاد نطوي صفحة من كتاب يُعنى بجمع أخبارهم إلا تقع أعيننا على مفارقةٍ ينطوي عليها خطاب أحد هؤلاء المجانين مع الآخر (العاقل).

ولا تخلو جوابات المجانين من قصدٍ يكمن في سلوكهم سواء أكان على مستوى القول، أم على مستوى الفعل، فمن الأول ما نقله الجاحظ أنَّ ابن ضحيان الأزديّ وهو من المجانين الأشراف كان يقرأ: «قل يا أيها الكافرين» بنصب الكافرين. وحين يُسأل عن سبب نصبه الكافرين وهي تقع صفةً للمنادى المرفوع، فيقول: قد عرفت القراءة في ذلك، ولكني لا أجلّ أمر الكفار![160]. وهذه القراءة التي يصحُّ وصفها بالمُفارِقة لما هو مشهور ومعروف، دلّت على تهكُّم مُبطَّن من هذا المجنون لمن يقرأون الآية بالرفع؛ لأنه قرأها على تقدير الذمّ للكافرين، وكأنَّ سائر من قرأها بالرفع لم يلتفت أنه يعظّم الكافرين بهذه القراءة.

أما على مستوى السلوك الفعلي، فنجد من المفارقات الكثيرة التي أثارها أبو العِبَر الهاشمي الذي اشتُهر بنوادره التي كانت غالبًا ما تصدر منه تعليقًا على موقفٍ طارئٍ، تثير من حوله الضحك، والتسلية، دون أن تكون لها خلفيّة انتقاميّة أو اتّقائية، فالهدف منها يظلّ للإضحاك والظرافة والبراعة

(158) المفارقة وصفاتها، موسوعة المصطلح النقدي(13) ـ د. سي. ميويك، ت: د. عبد الواحد لؤلؤة، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، 1987م: 43.

(159) ينظر: المفارقة الروائية - الرواية العربية نموذجا ـ صالح محمد عبد الله العبيدي، رسالة دكتوراه، كلية التربية، جامعة الموصل، 2001م: 16.

(160) ينظر: البيان والتبيين: 4/ 20.

في التكيّف مع الواقع القائم. ومن مفارقاته التي تصور شخصيته القائمة على الفكاهة ولو كان على فراش الموت، ما نقله الخبر الآتي: «مرض رجل فجاء أبو العبر يعوده وقد ثقل، فصاحت امرأته؛ من لي بعدك يا سيدي؟ قال: فغمزها أبو العبر وأومأ إليها أنا لك بعده، فلما مات الرجل وانقضت عدتها تزوجها أبو العبر، فأقامت عنده حيناً، ثم حضرت أبا العبر الوفاة، فجاء عواده، فصاحت من لي بعدك يا سيدي؟ ففتح عينيه وقال: لا يغمزها إلا من تكون أمه زانية»[161].

وهكذا تتبدّى لنا في شخصية أبي العبر ومواقفه مفارقات مدهشة، لا تكشف عن ذاته بمقدار ما تكشف عن طبيعة عصره، وبنية مجتمعه في أطوارها اللامعقولة وإن ارتدت في الظاهر لباس العقل، وادّعت مظاهره[162]. وفي قول أبي العبر هذا تتجلّى المفارقة وذلك بسخريته من الآخر (الزوجة) فوقف على علّة زوجته (المعنوية) المتمثلة بنشدان الزوج في كل الأحوال؛ ولذا سخر منها، وذلك بوصف من يغمزها بأنْ تكون أمه زانية.

ومن النصوص التي سنتعرّض لها بالتحليل مقامات بديع الزمان الهمداني (ت: 398هـ) فهي تقوم على بنية المفارقة لقلب دلالات المقدّس والمُدنّس، ففي المفارقة دالٌّ ظاهر وآخر خفي لا يتكشّف إلا من خلال النسق الثقافي المشترك بين منتج القول ومُتلقّيه. وتستحضر (المقامة المارستانية) - وهي المقامة الرابعة والعشرون من مقامات البديع الهمداني (ت: 398هـ) - أحد أعلام المعتزلة في القرن الرابع للهجرة، وهو أبو داود المتكلّم، وتدور حوادث هذه المقامة في مارستان البصرة، أي داخل فضاء الجنون المكاني. ويبدو خطاب المجنون المتعاقل، الذي هو أبو الفتح الإسكندري مُتنكّرًا، مسيطرًا ومُهيمنًا في حين تعتري عيسى بن هشام (الراوي) وأبا داود المتكلّم الحُبْسة البلاغية فيبدوان عاجزين عن الجدل والحجاج.

---

(161) جمع الجواهر في المُلح والنوادر: 87.

ولما كانت مسألة الجبر والتفويض القضية التي شغلت علماء المسلمين لمدّة طويلة من الزمان، محور هذه المُحاجّة الكلامية التي جاءت في المقامة على لسان المجنون، فالمجنون يستعين بمعرفته الدينية والفقهية، ولاسيّما معرفته بفرق المسلمين ومِللهم لدحض خطاب المؤسسة الاعتزالية، يقول المجنون (أبو الفتح الإسكندري): «أفَلا تُنْصِفُونَ، إنْ كَانَ الأَمْرُ كَمَا تَصِفُونَ؟ وَتَقُولونَ: خالِقُ الظُلْمِ ظَالِمٌ! أفَلا تَقُولُونَ: خَالِقُ الهُلْكَ هَالِكٌ؟ أَتَعْلَمُونَ يَقِيناً، أنَّكُمْ أخْبَثُ مِنْ إبْليسَ دِيناً؟ قَالَ: رَبِّ بِمَا أغْوَيْتَني، فَأَقَرَّ وَأَنْكَرْتُمْ وَآمَنَ وَكَفَرْتُمْ، وَتَقُولونَ: خُيِّرَ فَاخْتَارَ، وَكَلَّا فَإِنَّ المُخْتارَ لَا يَبْعَجُ بَطْنَهُ، وَلَا يَفْقَأُ عَيْنَهُ»[163].

ويستعين المجنون أيضًا بمعرفته التنبؤية في كشف حجب الغيب وهذا ما أشرنا له في فصلٍ سابق حين استعرضنا كلام ابن خلدون عن المجاذيب وقدرتهم على كشف الحجب[164]، ففي نصّ المقامة يصف المجنون (الإسكندري) زوجة أبي داود المتكلّم الخارجية بأنّها شيطانة[165]، في حين أنّ أبا داود لم يُحدّث بأمر خطبته لهذه الخارجيّة أحدًا.

ويُوصف الحجّام المجنون في المقامة الحلوانية بأنّه «رَجُلٌ مِنْ بِلادِ الإسْكَنْدَرِيَّةِ لَمْ يُوَافِقْهُ هَذا المَاءُ، فَغَلَبَتْ عَلْيِهِ السَّوْدَاءُ، وَهُو طُولَ النَّهارِ يَهْذِي»[166]. وفي هذه المقامة كما هو الشأن في مقامات البديع الأخرى يبدو الراوي جاهلاً بما ينتظره، وهو ما يُفضي به في بعض الأحيان لأنْ يكون ضحيّةَ خداع البطل وتضليله، «فيعمل موقف التعرّف على إزالة الضرر الذي لحق بالراوي، عندما يعرف أنّ المخادع صاحب قديم معروف جيّدًا

(162) ينظر: مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين: 157.

(163) مقامات بديع الزمان الهمذاني، بديع الزمان الهمذاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة الأزهرية، 1923م: 149.

(164) ينظر: مقدمة ابن خلدون: 89 - 90.

(165) ينظر: مقامات بديع الزمان الهمذاني: 153.

(166) ينظر: المصدر نفسه: 234.

له»[167]. والراوي بعد تعرّفه إلى أبي الفتح المُتقنّع بقناع الجنون، يعلّق قائلاً: «قد سمعتُ به، وعزَّ علي جنونُه»[168].

- هوية المجنون بين الخضوع والمقاومة:

لم يكن المجانين بأجمعهم قد خضعوا للتمثيل الذي شكّلته الثقافة العربية الإسلامية عن المجنون، على الرغم من أنَّ الجزء الأكبر منهم قد وقع في حبائل هذا التمثيل، فأعاد إنتاجه في الوقت الذي يحسب أنه يُعارضه أو يتجاوزه، فهو وإنْ رفض هذا التمثيل إلا أنه واقعٌ تحت هيمنته، وخاضع لسطوته، على حين يقاوم بعضهم هذا التمثيل الذي مارسته الثقافة العربية على المجنون، وقد ظهر في بعضٍ هذه التمثيلات حالة من النزاع والتمزّق بين ذاتين أو هويّتين لم يكن مسموحاً لهما بالاندماج والتوافق بصورة مكتملة، وهما هوية المجنون وهوية العاقل.

ومن النصوص التي تصوّر استهزاء المجنون بالآخر المُدّعي للعقل، وتكشف عن سلوكه غير المسؤول إزاء المجنون، ما ذكره النيسابوري أنه «مرَّ عبدان المجنون يوماً بقوم من بني تيم الله بن ثعلبة، فعبثوا به وآذوه، فقال يا بني تيم الله، ما أعلم ما في الدنيا خير منكم. قالوا: وكيف ذاك؟ قال بنو أسد ليس فيهم مجنون غيري وقد قيدوني وسلسلوني. وكلكم مجانين ليس فيكم مقيد واحد»[169]. فالمجنون يهزأ من تصرّف بني تيم معه ويُريهم أنّهم بتصرُّفهم هذا لا يختلفون عن المجنون بشيء، ولكن المفارقة تكمن في أنّه مقيّد بالسلاسل، وهؤلاء القوم لم يُقيّد أحدٌ منهم. وكأنَّ الجنون حُصِر بشخصه.

ولا يفوتنا ونحن نقف على اعتراض (عبدان) على بني تيم الله أنْ نشير

(167) السردية العربية - بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، د. عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2000م: 231.

(168) مقامات بديع الزمان الهمذاني: 234.

(169) عقلاء المجانين: 103.

إلى أنَّ كثيرًا من النصوص التي صدرت عن المجانين، سواءً أكانت شعرًا أم نثرًا تُصرّح بشكلٍ واضح أنَّ المجنون لا يرى نفسه مجنونًا، بل بالعكس فهو يرى الآخر مجنونًا، وهذا إنْ دلَّ على شيءٍ فإنما يدلُّ على امتلاكه عقلاً جعله يميّز هذا الحكم ويرى الآخر المُدّعي للعقل جديرًا به لتصرُّفه النابي عن جادّة الاستقامة، ومن تلك النصوص التي تصبُّ في الفكرة نفسها، قول المبرّد: «دخلت يَوْمًا دير هِزَقْل، فَرَأَيْت فِي صحن الدَّار مَجْنُونا، فدلعت لساني فِي وَجهه، فَنظر إِلَى السَّمَاء، وَقَالَ: الْحَمد والشُّكْر من حلوا ومن ربطوا؟»[170]، وفي هذا يظهر المجنون يملك زمام العقل فيرى من يتصرّف بسلوك غير منضبط أجدر بوصف الجنون منه، وفي قوله (من حلّوا ومن ربطوا؟) إشارة واضحة لانتقاده السلطة التي تقوم بفتح مثل هذه الأماكن، وتُهمل أمر متابعتها، وفحص الوافدين إليها هل هم من المُصابين أم لا؟ وكأنَّ هذا المكان يكون بمثابة العقوبة لكلٍّ من يُوشى به من الآخرين[171]، ولذا يرى المجنون المتعاقل أنّه أولى بالحرية من المبرّد الذي يدلع لسانه كالمجنون.

ومن الأشعار التي أوضحت اعتراض المجانين على تسمية الناس لهم بالمجانين، ما رواه عيسى بن علي بقوله: «رأيت سعدون ذات يوم، والصبيان يؤذونه، فطردت عنه الصبيان فقال بعض الصبيان هو يزعم أنه يرى ربه، فقلت له أما تسمع ما يقول الصبيان، قال وما هو، قلت يقولون أنك ترى الله عز وجل، فقال يا أخي مذ عرفت الله ما فقدته، ثم أنشأ يقول:

زعم الناس أنني مجنون   كيف أسلو ولي فؤاد مصون

علق القلب بالبكا في الدياجي   وهو بالله مغرم محزون»[172]

ويكشف المجنون وجهة نظره إزاء الآخر (العاقل) عبر الحجج التي

(170) نثر الدر في المحاضرات: 177.

(171) ينظر: أمالي الزجاجي: 161.

(172) عقلاء المجانين: 77.

يطرحها، فيكشف الوصف الذي ألصِقَ به لا أساس له من الصحّة، وهذا ما يشي به الخبر الآتي: «قال الأصمعي: مررت بسعدون فإذا هو جالس عند رأس شيخ سكران يذب عنه. فقلت: سعدون، ما لي أراك جالسا عند رأس هذا الشَّيْخ. فَقَالَ: إنه مجنون، فقلت لَهُ: أنت المجنون أو هُوَ؟ قال: لا بل هو. قلت: من أين قلت ذَلِكَ؟ قَالَ: لأني صليت الظهر والعصر جماعة، وهو لم يصل جماعة ولا فرادى. قُلْتُ: فهل قلت في ذلك شيئا؟ فَقَالَ:

تركت النبيذ لأهل النبيذ　　وأصبحت أشرب ماء قراحا

لأنّ النبيذ يذل العزيز　　ويكسو سواد الوجوه الصباحا

فإن كان ذا جائزا للشباب　　فما العذر فيه إذا الشيب لاحا

فقلت لَهُ: صدقت. وانصرفتُ»[173].

ولعلَّ ما تُنوقل شفاهًا عن بعضهم كان له أثرٌ في تضخيم الصورة وتنميطها وجعلها قالبًا ينطبق على الجميع، ومن هذه المرويات قول الأصمعي: «لم يكن المجنون مجنوناً إنما جنّنه العشق، وأُنْشِد له:

يُسمُّونني المجنون حين يرونني

نعم بِيَ من ليلى الغداة جنون»[174]

وهذا البيت لم ينكر أنَّ فيه جنونًا ولكن ليس مُطبقًا عليه في جميع أحواله، إنما فقط حين يتعلّق الأمر بحُبِّه بليلى. ومن المعلوم أنَّ كثيرًا من أشعار مجنون ليلى لم تثبت في الديوان؛ وذلك لعدم وثاقة رواتها، وهذا الاختلاق يدلّ على أثر المخيّلة في نسج القصص والأشعار والزيادة على الأصول الصحيحة[175]؛ لتكون مادّةً يستقي منها المتخيّل الشعبي ويُضيف

---

(173) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م: 9/ 168.

(174) الأغاني: 2/ 25 - 26.

(175) ينظر: ديوان مجنون ليلى، جمع وترتيب أبو بكر الوالبي، قدم له: عبد اللطيف علي =

عليها بما يتناسب والعقلية الجمعية للمجتمع. وهذا التلفيق الذي تقوم المخيلة بتحبيكه لم يكن مقتصرا على شخصية مجنون بني عامر، بل نجد أغلب الشعراء يُنسب لهم الأقاويل والأشعار، ومن ثم تشيع هذه الأخبار وتتضخّم مادّتها على مرّ الزمن. وقد تنبّه ابن المعتزّ في سياق حديثه عمّا نُسب من شعرٍ مجون لأبي نواس إلى هذه المسألة، وذلك بقوله: «وهذا الشعر مما ينحله العامة أبا نواس. وذلك غلط، لأن العامة الحمقى قد لهجت بأن تنسب كل شعر في المجون إلى أبي نواس، وكذلك تصنع في أمر مجنون بني عامر كل شعر فيه ذكر ليلى تنسبه إلى المجنون»[176]. على أنَّ الباحث يختلف مع وجهة النظر التي أبداها الدكتور طه حسين في نفيه قصة مجنون ليلى بقضِّها وقضيضها[177]، ويرى أنَّ الإضافات أتت على هذه القصّة لفرط شعبيّتها، وكثرة تداول الناس لها وسرد تفاصيلها، فأضحت بهذه الصورة المُضخّمة التي وصلت إلينا.

ونشير إلى أنَّ أغلب النصوص الشعرية التي دفع قائلها الجنون عن نفسه، كانت في سياق استعراضه ما يعانيه من أشواق الفراق وآلام الهوى إزاء محبوبه، سواءً أكان المحبوب متجرّدًا عن عالم المحسوسات وذلك ما نجده عند المتصوّفة والزُهّاد، أم كان محبوبه امرأة. ومن تلك الشواهد، قول أحدهم «ومررت ببعض المجانين وهو جالسٌ وحده متفكّراً، فقلت: ما خبرك؟ قال:

= أبو حليمة، مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، مصر، 1987م: 6 (المقدمة).

(176) طبقات الشعراء، عبد الله بن محمد ابن المعتز العباسي، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1981م: 89.

(177) ينظر: حديث الأربعاء، د. طه حسين، دار المعارف، مصر، ط14، 1993م: 1/ 175 وفيه يقول: «ولكنّي أشكّ الشكَّ كله في أنْ يكون قيس بن الملوّح شخصًا تاريخيًّا وُجِد وعرفه الناس واستمعوا إليه، وفي أنْ يكون هذا الشعر المنسوب إليه صحيحًا قد صدر عنه حقًّا، وأزعم أنَّ قيس بن الملوح خاصة إنما هو شخص من هؤلاء الأشخاص الخياليين الذين تخترعهم الشعوب لتمثيل فكرة خاصة، أو نحو خاص من أنحاء الحياة، بل ربما لم يكن قيس بن الملوّح شخصًا شعبيًّا "كجحا" وإنما كان شخصًا اخترعه نفر من الرواة، وأصحاب القصص ليلهو به الناس أو ليُرضوا به حاجةً أدبية أو خُلُقيّة»

أقــول بــأعــلــى الـصّــوت مــا بــي جـنّــة

وما بي إلا حبّ من ليس ينصف

ومــا بــي جـنــونٌ غـيـر أنّ بـلـيّـتـي

إذا انـكـشـفـت مِـنْـهُ أرقُّ وألـطـفُ

بنفسي وأهلي، من أرى الموت جهرةً

إذا ما بدا منه البنان المطرّفُ»[178]

وقد عُدَّ التصوّف في حدّ ذاته نوعًا من الجنون، أو الحمق أو اللامعقول في نظر من لم يدخل الحضرة الصوفية، فالنصوص الصوفية، شعرًا ونثرًا، تدلُّ على أنَّ هؤلاء كانوا يتظاهرون بالحيرة والحمق والضلال والجنون والسكر والغثيان؛ وهنا يكون المتصوف مجنونًا وذلك حين يكون عاشقًا[179]. وهذا التصوّر إنما ينطلق من صميم المرويات التي تدعمه وتُؤكّد حضوره. وقد تظهر المفارقة في كسر توقّع الآخر لسيماء المجنون النمطيّة التي ترسّختْ دلالتها السلبية في ذهن الآخر، فيظهر المجنون داخلاً، بعد أنْ صوّرته أكثر المرويات مدخولاً عليه، ومُزوّدًا بسلطة المعرفة المتمثّل بالبيان (الشعري والنثري) ومن تلك الأخبار ما رواه الْفُضَيْلُ بْنُ عِيَاضٍ (ت: 187هـ) - أحد الزُهّاد المشهورين- بقوله: «مَكَثْتُ فِي جَامِعِ الْكُوفَةِ ثَلَاثَةَ أَيَّام لَمْ أَطْعَمْ طَعَامًا وَلَمْ أَشْرَبْ شَرَابًا، فَلَمَّا أَنْ كَانَ فِي الْيَوْمِ الرَّابِعِ هَزَّنِي الْجُوعُ، فَبَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ إِذْ دَخَلَ عَلَيَّ مِنْ بَابِ الْمَسْجِدِ رَجُلٌ مَجْنُونٌ وَبِيَدِهِ حَجَرٌ كَبِيرٌ، وَفِي عُنُقِهِ غُلٌّ ثَقِيلٌ، وَالصِّبْيَانُ مِنْ وَرَائِهِ، فَجَعَلَ يَجُولُ فِي الْمَسْجِدِ، حَتَّى إِذَا حَاذَانِي جَعَلَ يَتَفَرَّسُ فِيَّ فَجَزِعْتُ عَلَى نَفْسِي مِنْهُ، فَقُلْتُ: إِلَهِي وَسَيِّدِي أَجَعْتَنِي وَسَلَّطْتَ عَلَيَّ مَنْ يَقْتُلُنِي، فَالْتَفَتَ إِلَيَّ وَقَالَ:

---

(178) أخبار النساء، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، شرح وتحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، 1982م: 37.

(179) مقاربة تأويلية لقراءة علاقة العشق بالجنون في تصوف ابن عربي، إبراهيم أبو شوار، مجلة الوحدة، ع 49، س 5، تشرين الأول/أكتوبر 1988 - 1409هـ: 261.

مَحَلُّ بَيَاتِ الصَّبْرِ فِيكَ عَزِيزَةٌ   فَيَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ لِصَبْرِكَ آخِرُ

قَالَ فُضَيْلٌ: فَزَالَ عَنِّي جَزَعِي، وَطَارَ عَنِّي هَلَعِي، وَقُلْتُ: يَا سَيِّدِي، لَوْلَا الرَّجَا لَمْ أَصْبِرْ، قَالَ: وَأَيْنَ مُسْتَقَرُّ الرَّجَا مِنْكَ؟ قُلْتُ: بِحَيْثُ مُسْتَقَرُّ هِمَمِ الْعَارِفِينَ، قَالَ: أَحْسَنْتَ وَاللَّهِ يَا فُضَيْلُ، إِنَّهَا لِقُلُوبِ الْهُمُومُ عُمْرَانُهَا وَالْأَحْزَانُ أَوْطَانُهَا، عَرَفَتْهُ فَاسْتَأْنَسَتْ بِهِ وَارْتَحَلَتْ إِلَيْهِ، فَعُقُولُهُمْ صَحِيحَةٌ وَقُلُوبُهُمْ ثَابِتَةٌ وَأَرْوَاحُهُمْ بِالْمَلَكُوتِ الْأَعْلَى مُعَلَّقَةٌ، ثُمَّ وَلَّى وَأَنْشَأَ يَقُولُ:

فَهَامَ وَلِيُّ اللَّهِ فِي القَفْرِ سَابِحًا   وَحُطَّتْ عَلَى سَيْرِ الْقُدُومِ رَوَاحِلُهْ

فَعَادَ لَخَيْرٍ قَدْ جَرَى فِي ضَمِيرِهِ   تَذُوبُ بِهِ أَعْضَاؤُهُ وَمَفَاصِلُهْ

قَالَ الْفُضَيْلُ: وَاللَّهِ، لَقَدْ بَقِيتُ عَشَرَةَ أَيَّامٍ لَمْ أَطْعَمْ طَعَامًا وَلَمْ أَشْرَبْ شَرَابًا وَجْدًا لِكَلَامِهِ»[180]. وإذا أنعمنا النظر في هذا النصِّ، فإنه يُبرز المنحى الانتقادي بين المجنون والمتصوف (فضيل بن عياض)، وهذا المنحى يُتيح لصوت الجنون أنْ ينتقد المثقفين الموضوعين على ملاك العرفان في الثقافة العربية الإسلامية، وأنْ يندِّد بتقصيرهم المعرفي أو السلوكي، عن الالتزام الكامل بمتطلبات موقعهم الثقافي - العرفاني. ويتبدّى المجنون في هذا النص أكثر التزامًا في الوعي والممارسة بالموقف الصوفي[181].

وقد ذكر ابن الجوزي عن أحدهم قوله: «كنت ببيت المقدس جالساً مع رجل صالح وإذا قد طلع علينا شاب والصبيان حوله يقذفونه بالحجارة ويقولون: مجنون، فدخل المسجد وهو ينادي: اللهم أرحني من هذه الدار. فقلت له: هذا كلام حكيم فمن أين لك هذه الحكمة؟ فقال: من أخلص له

---

(180) كتاب الأربعين في شيوخ الصوفية، أحمد بن محمد الماليني (ت: 412هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق: د.عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ط1، 1997م: 132.

(181) صوت الجنون في الثقافة العربية: 170 - 171.

في الخدمة أورثه طرائف الحكمة وأيده بأسباب العصمة، وليس بي جنون وولق؛ بل قلق وفرق. ثم جعل يقول:

ومَـوَّهْـتُ دهـري بـالـجـنـون عـن الـورى
لأكـتـم مـا بـي مـن هـواه فـمـا انـكـتـمْ
فـلـمـا رأيـت الـشـوق والـحـب بـائـحـاً
كـشـفـت قـنـاعـي ثـم قـلـت: نـعـم نـعـمْ
فـإن قـيـل: مـجـنـون فـقـد جـنـنـي الـهـوى
وإن قـيـل: مِـسْـقـامٌ فـمـا بِـيَ مِـنْ سـقـمْ

[...] فقلت له: أحسنت لقد غلط من سماك مجنوناً، فنظر إليَّ وبكى... إلخ»[182]. وهذا الخبر يكشف عن حقيقة ادّعاء بعض الحكماء للجنون حتى يتيح لهم مساحة من الحرية يدينون فيها بعض الظواهر التي تفشّت في المجتمع.

وقد ميّز بعض عقلاء المجانين بين جنون الجوارح، وهو جنونٌ ظاهر، وجنون القلب الذي سُمّي في لغة العرب بـ(الجَنان) لخفائه، ويتكرّر ورود جنون الجوارح في خبرين أوردهما النيسابوري، الأول ذكره على لسان سعدون المجنون في لقائه بذي النون المصري (ت: 245هـ)، والآخر ذكره في ضمن حديث لمالك بن دينار يقول فيه: «رأيت بالمِصّيصة* شيخاً في عُنُقِه غل وسلسلة والصبيان يرمونه وهو يقول:

إنَّ من قد أرى على صور النا　　س، وإن فتّشوا فليسوا بناسِ

قال فتقدمت إليه، فقلتُ: أمجنون أنت؟ قال: أنا مجنون الجوارح لا مجنون القلب، ثم مر وأنشأ يقول:

---

(182) صفة الصفوة: 2/ 398.

(*) هي من ثغور الشام.

واريــت أمــري بــالــجــنــون عــن الــورى

كــيــمــا أكــون بــواحــدي مــشــغــولُ

يـا مـن تـعـجـب فـي الأنـام لـمـنـطـقـي

مــاذا أقــول ومــنــطــقــي مــجــهــولُ؟

وفي هذا النص يظهر المجنون ذا منطقٍ مجهول، فيستسلم إلى ادعائه بالجنون مخفيًا حكمته بين جوانحه، متّخذًا لنفسه خلوةً مع الله، وتكمن مجهولية منطق المتصوّف في أنَّ حكمته لا يمكن أنْ تنكشف لمن ظلَّ في عالم الظهور الاجتماعي، ولم يجنّ، أي لم يختف ويُخف حكمته عمّن لم يُجَن[183].

- الحِجاج*

يُعدُّ الحجاج إحدى آليات التمثيل الثقافي التخييلي لخطاب الجنون، ويُعنى الحجاج - بمفهومه العادي لا التداولي- بـ«عرض الحجج وتقديمها ويستهدف التأثير في السامع، فيكون بذلك الخطاب ناجحًا فعّالًا»[184]، وهذا لا يعني إهمال طبيعة السامع (المُستقبِل للخطاب) فنجاح الخطاب يكمن في مدى مناسبته للسامع[185].

ويُشكّل الحجاج جزءًا كبيرًا من أخبار عقلاء المجانين. ومعظم هذه المحاججات صدرت عن متعاقلين عاشوا في العصر العباسي، وهو العصر الزاخر بالفرق والملل والطوائف، وعصر المناظرات والجدل والاحتجاج

(183) ينظر: العشق والكتابة - قراءة في الموروث: 521.

(*) الحجاج مصدر مشتق من الفعل حجَّ ومنه الحُجّة وتعني: الدَّلِيلُ وَالْبُرْهَانُ. وَقَالَ الأزهري: الحُجَّة الْوَجْهُ الَّذِي يَكُونُ بِهِ الظَّفَرُ عِنْدَ الْخُصُومَةِ. وَهُوَ رَجُلٌ مِحْجاجٌ أي جَدِلٌ. والتَّحاجُّ: التَّخاصُم، وقد يأتي الحجاج جمعًا للحجّة. ينظر: لسان العرب: 2/ 228 (حج).

(184) التداولية والحجاج - مداخل ونصوص، صابر الحباشة، صفحات للدراسة والنشر، دمشق، ط1، 2008م: 21.

(185) ينظر: التداولية والحجاج - مداخل ونصوص: 21.

للشيء ونقيضه. وتمثّل محنة (خلق القرآن) نصّ الاحتجاج الأكبر في أخبار عقلاء المجانين، فالنيسابوري، على سبيل المثال، أورد نصوصًا لمجانين شتّى أجمعت كلمتهم على التنديد بما فعله المأمون (ت: 218هـ) والواثق (ت: 232هـ) من التحيُّز للمعتزلة، والانصراف عن مقولة أهل السنة والجماعة.

ومن الشواهد على تمثيل ظاهرة الحجاج في خطاب عقلاء المجانين، ما نقله النيسابوري من خبر طويل ينقل مناظرةً جرت بين أحد أعلام المعتزلة وهو أبو الهذيل العلّاف (ت: 235هـ) وهو مَنْ هُو في علم الكلام[186]، بأحد الشيوخ المجانين، ويبدأ الخبر بقول العلاف متحدّثًا عن نفسه: «رحلت من البصرة أريد العسكر فمررت بدير هزقل فقلت لأدخلن هذا الدير لأرى ما فيه، فإذا شيخ حسن اللحية في السلسلة فأدمت النظر إليه، فلما رآني لا أرد بصري عنه قال لي: معتزليٌّ أنت؟ قلت: نعم. قال: إمامي؟ قلت نعم. قال تقول القرآن مخلوق؟ قلت: نعم. قال: كن أبا الهذيل العلاف»[187]، وبعد أنْ يُستدرج الأخير بالمُسلمّات من البراهين يُوقعه المجنون بمُغالطاتٍ في رأيه، وينتهي الخبر بفرار العلاف من مناظرته، وذلك بقوله: «فسكَتُّ لم أدرِ ما أقول له. فقال مالك لا تجيب الا تحسن؟ ثم تركته وخرجت»[188] ثمَّ يذهب إلى سامراء وينقل خبره إلى الواثق ويصفه له بأنّه أعجوبة، وهذا أدّى بوصفه إلى طلب الواثق بإحضار المجنون ومثوله بين يديه[189].

وفي خبرٍ آخر ينقل النيسابوري خبرًا لأحد كبار المعتزلة وهو ثمامة بن

---

(186) ينظر: الأعلام: 7/ 131 وينقل الزركلي في الصفحة نفسها وصف المأمون له بأنه «أطل [...] على الكلام كإطلال الغمام على الأنام [...] وكان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر».

(187) عقلاء المجانين: 332.

(188) عقلاء المجانين: 333.

(189) ينظر: المصدر نفسه: 333.

أشرس (ت: 213هـ)[190] يصف فيه لقاءه مع أحد المجانين، يقول فيه: «دخلت دير هزقل فرأيت فيه شاباً مشدوداً إلى سارية. فقال لي: ما اسمك؟ قلت: ثمامة، قال: المتكلم؟ قلت: نعم. قال: فعمد إلى كوز فيه ماء فصبّه ثم قال: أين ذهب هذا الماء؟ قلت: اجتذبته الأرض للحرارة. قال: فينبغي أنْ تفور الأرض في الشتاء عيونا. قال: فأفحمني. قلت له: فما تقول؟ فقال: كل شيءٍ يذهب إلى شكله، الماء الذي تحت الأرض اجتذبه إلى نفسه، ثم قال: يا ثمامة! هل للنوم لذة؟ قلت: نعم. قال: متى يجدها صاحبها؟ إنْ قلت قبل النوم أحَلْتَ، وإنْ قلت مع النوم أخطأت؛ لأنه ذاهب العقل. وإن قلت بعد النوم أخطأت؛ لأنه قد انقضى. قلت وما تقول أنت؟ قال إن النعاس داء يحل بالبدن ودواؤه النوم»[191].

ويُلاحظ في هذين النصَّين أنَّ المجنون يظهر بادئًا بالسؤال، وهذا الأمر إنْ دلَّ على شيء فإنما يدلُّ على تهيُّأه المُسبق لإرسال أفكاره وإقناع الآخرين بها، وهذا يتمُّ عبر طرحه الحجج العقليّة التي تُلزم الآخرين بصحّتها، ومن ثمَّ تُمهّد لفكرته التي يتمسّك بها. كذلك أظهر الخَبَران قوّة البيان التي يتمتّع المجنون بها، ممّا يكشف عن حجز أمثال هؤلاء المُثقّفين في المصحّات الخاصّة بالمجانين؛ لكونهم يُعبّرون عن الآراء التي تتصادم مع التوجّه العام للمؤسّسة الحاكمة، فكلٌّ من يختلف مع السلطة لا يسلم من العقوبة سواءٌ أكانت بدنية تتمُّ عبر تصفيته جسديًا، أم كانت معنويّة وذلك بحجزه مع المُصابين في عقولهم.

ويمثّل سيبويه المصري صوتًا متفرّدًا في أخبار عقلاء المجانين، بحكم تكوينه العقائدي المعتزلي، ومحاوراته قائمة على منهجٍ استدلالي (حجاج) إذ يعتمد في بناء نصّه أو خطابه على إيراد طائفة من الحجج لنقض خصومه. ومن النصوص التي أوردها ابن زولاق التي تؤكّد اعتزال سيبويه، هما:

(190) ينظر: الأعلام: 2/ 100.

(191) عقلاء المجانين: 337.

«واشتهى الجدل والكلام [...] وكان سيبويه يُظهر الكلام في الاعتزال في الطرق والأسواق فيُحتمل لما هو عليه - حدّثني من حضره يوم جمعة في سوق الوراقين في جمعٍ كبير، وفي الحاضرين أبو عمران موسى بن رباح الفارسي المتكلم أحد شيوخ المعتزلة المشهورين، فقال لي الذي حدّثني: فكان سيبويه يصيح ويقول: الدار دار كفر، حسبكم أنه ما بقي في هذه البلدة العظيمة أحدٌ يقول القرآن مخلوق إلا أنا وهذا الشيخ أبو عمران أبقاه الله، فقام أبو عمران يعدو حافيًا خوفًا على نفسه حتى لحقه رجلٌ بنعله»[192].

ويأتي الحِجاج في كثيرٍ من الأحيان لإفحام حجّة الآخر وجعله في موقف ضعيف لا يستطيع الدفاع عنه، ومن هنا يكتسب أهميته في مسارد الجنون؛ إذ تعمل مثل هذه المحاججات على تغيير صورةٍ نمطيّة للمجنون تظهر أنه غير قادر على الكلام فضلاً عن كونه يقارع الآخرين بالحجّج والبيّنات، ومن الشواهد على ذلك، ما نقله النيسابوري عن عبد الملك بن أبجر قوله: «لقيت عُليَّان المجنون وكان اسمه عندي عليان فقلت له: يا عليان فقال: لا إله إلا الله قل خيراً يا ابن أبجر ولد لأبي مولود قبلي فسماه محمداً ببركات رسول الله ﷺ ثم ولدت فسماني علياً ببركات وصي رسول الله ﷺ فمن صغّرني فقد صغر وصي رسول الله ﷺ ومن طيبت به للتصغير بي فما طيبت بك يا ابن أبجر، فجعلت لا أسميه إلا علياً أو كنيته»[193].

وينقل النيسابوري خبر لقاء الخليفة المتوكل مع سعدون المجنون، ثمّ يذكر حديثه الطويل مع المتوكّل، ويظهر في هذا الخبر أنَّ سعدون قد تمرّس طويلاً في الخطابة والبيان، ويظهر صورة مواجهة جريئة لهذا المجنون مع الخليفة لا يدع له منفذًا للانتقاص منه، وهذا ما جعل المتوكل يتّهمه بأنه قدري تارةً وبالثنوية تارة وبالحرورية تارةً أخرى، وعلى أثر كلّ مرة يأمر به

(192) أخبار سيبويه المصري: 18 - 19.
(193) عقلاء المجانين: 74.

أنْ يودع في السجن، وتختم المواجهة بين سعدون والخليفة بأنْ ينخذل الأخير أمام سعدون، ولا يستطيع أنْ يدفع خطابه المُدعم بالحجج، الأمر الذي جعل المتوكل يقول له: «أحسنت بارك الله فيك، من زعم أنك مجنون؟ ثم أمر له بجائزة، فردها وقال حسبي الله الذي جعل خزائن عطائه مفتوحة لمؤمليه وحسبي من جعل مفاتيحها حجة الطمع فيه»[194].

إبانة الصمت: -

قد يُؤثر المجنون إبانة الصمت، وهي إبانة يتكرر ورودها في المصنّفات الأدبية والبلاغية في العصر العباسي بصورة لافتة. وابن وهب الكاتب (ت: 335هـ) يجعل بيان الصمت وجهاً من وجوه البيان العربي، إذ يقول: «قد يصمت الإنسان، ويستعمل الكتمان لمخافة أو رقبة، أو بإسرار عداوة أو بغضة، فيظهر في لحظاته وحركاته ما يبيّن عن ضميره، ويُبدي مكنونه»[195]. ويظهر من بعض أشعار مجنون ليلى أنه يجد السكوت بيانًا أفضل مما ينطق، فهو إذ يقول[196]:

أَتَيْتُ مَعَ الحُدَّاثِ لَيْلَى فَلَمْ أَقُلْ
فَأَخْلَيْتُ فَاسْتَعْجَمْتُ عِنْدَ خَلَائِي

وَجِئْتُ فَلَمْ أَنْطِقْ وَعُدْتُ فَلَمْ أُطِقْ
جَوَاباً كِلَا يَوْمَيَّ يَوْمُ عَيَاءِ

يعبّر عن حيرته مما أصابه من غرامٍ مفرط جعله لا يرى في نطقه الكلام، أو بعبارة أخرى لا يجد في تصريحه بشكواه أي فائدة ترفع عنه ألم الغرام بمعشوقة لم يُسمح له أنْ يظفر بها؛ فلذا رأى استعجامه في الخلاء وسيلة تفضي عن بثّ معاناته المتواصلة. وربما يلجأ المجنون المتعاقل إلى

(194) عقلاء المجانين: 66.

(195) البرهان في وجوه البيان، تحقيق: حفني شرف، القاهرة، مكتبة الشباب، ط1، 1969م: 61.

(196) الوَحشيَّات وهوَ الحمَاسَة الصُّغرى، حبيب بن أوس بن الحارث الطائي، (ت: 231هـ)، علق عليه وحققه: عبد العزيز الميمني الراجكوتي، وزاد في حواشيه: محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1987م: 186.

مثل هذا النوع من البيان إذا وجد أنَّ تأويل خطابه سيصطدم برموز السلطة السياسية. فآسية المجنونة عندما استحضرها عبد الله بن طاهر لزمت الصمت فقال لها عبد الله: أخرساء أنتِ؟ مالك لا تنطقين؟ كان ردُّها:

قالوا نراك طويل الصمت قلت لهم
ما طول صمتي من عيٍّ ومن خرسِ
الصمتُ أحمدُ في الحالينِ عاقبةً
عندي وأحسنُ بي من منطقٍ شكسِ
قالوا وأنتَ معيبٌ لستَ ذا خطأٍ
فقلتُ: هاتوا أروني وجهَ مقتبسِ
أأنشرُ البرَّ فيمن ليس يعرفهُ
أم أنثرُ الدُرَّ بين العُميِ في الغلسِ

وقد يُظهر المجنون صمته أمام الناس، وإذا خلى بمحبوبه تحدّث إليه، وشكا ما به من آلام، ومن المرويات التي تُدلّل على ما نقول، ما حُكي عن مصعب الموسوس أنه مرَّ «بدرب الثلج ببغداد، فنظر إلى عين شاة من شباك روشنٍ إلى الطريق، لبعض التجار، فظن أنها عين جارية، فعشقها وتردد إلى ذا المكان شهراً، ثم لزمه، فكان لا يبرح منه، وكان مربط الشاة في ذلك المكان من الجناح، فكان ربما اتفق أن يرى عينها ولا يراها، فاستحكم هذا عليه ولزم موضعه، وكان إذا وجد خلوة من الناس كلمها شكا إليها وبكى، وهو لا يشك أنها تسمع، وربما رمى إليها بالتفاحة المطيّبة، والأُترجة المفلقة، والشمامة، والتحفة الحسنة من المناديل وما أشبهها، فانكسرت الشبكة يوماً، فنظر فإذا عين شاة، وفطن له الصبيان، فجعلوا يقولون: يا عاشق الشاة. فغضب، وتفاقم الأمر عليه في ذلك، فكان سبب وسواس مصعب»[197].

---

(197) طبقات الشعراء: 385 - 386.

وهذا الخبر ينبّه إلى طبيعة نصّية نمطية عن المجانين والحمقى، فمصعب يظهر صامتًا، وإذا تحدّث مع عين الشاة فيكون ذلك إذا وجد خلوة من الناس، أما الراوي فبلغة العقل يُرجع الضمير إلى الشاة (كلّمها، وشكا إليها) راسمًا أبعاد مشهد كوميدي سرعان ما يزيده مفارقة بجعل مصعب يبكي، في حين أنّ القارئ (العاقل) يضحك من تصرّفاته. فضلاً عن الضحك المضمر في الرواية من الصبيان الذين يمثّلون أجلى مظاهر السذاجة العقلية.

- التحامق والجنون وبلاغة التسمية:

يُؤسس الاسم في سرديات التحامق والجنون حمولاته الثقافية والمعرفية؛ إذ تتقاطع العلامة اللغوية مع النسق الثقافي، ويكون الناتج حضور التسمية بتأويلاتها المتعددة.

وقد يستثمر المتحامق عنصر الغرابة في الأسماء فيوظّفه توظيفًا دالًا على خصوصية بلاغته وتفرّده، فالشاعر أبو العِبر كان له كنيتان تمثّلان تأطيرًا تاريخيًّا لمرحلتين في حياته: الأولى الدلالة الجادّة وهي كنيته (أبو العِبَر)، والأخرى الدلالة الحمقاء الهازلة التي تتمدّد إلى ما لا نهاية له من اللامعنى أو المعنى السخيف. يقول أبو الفرج: «وكانت كنيته أبا العباس فصيّرها أبا العبر، ثمّ كان يزيد فيها في كلّ سنة حرفًا حتّى مات، وهي أبو العبر طرد طيل طليري بك بك بك»[198].

ويتساءل الدكتور (عبد الفتاح كليطو) «لماذا اختار شاعرنا كنية أبي العِبَر عوض كنية أبي العباس؟ ألِكي يعتبر به العقلاء؟ ألأنّه أخذ العبرة من الحياة فرأى أنَّ التجانن أنفع من التعاقل؟ أم قصد أنْ يعكس الآية، أنْ يجعل اسمه يُوحي بعكس ما هو عليه فاختار اسمًا يُناقض نمط حياته الجديدة؟»[199]، وبعد أنْ يستقري صورة أبي العبر كما تعرضها المُدوّنات

(198) أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم: 327.

(199) الحكاية والتأويل - دراسات في السرد العربي، د. عبد الفتاح كليطو، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 1988م: 47.

الأدبية، فتذكر أنّه كان «يجلس على سلم وبين يديه بلاعة فيها ماء وحمأة، وقد سد مجراها، وبين يديه قصبة طويلة، وعلى رأسه خف، وفي رجليه قلنسيتان، ومستمليه في جوف بئر، وحوله ثلاثة نفر يدقون بالهواوين، حتى تكثر الجلبة، ويقل السماع، ويصبح مستمليه من جوف البئر من يكتب، عذبك الله، ثم يملي عليهم، فإن ضحك أحد ممن حضر قاموا فصبوا على رأسه من ماء البلاعة إن كان وضيعاً، وإن كان ذا مروءة رشش عليه بالقصبة من مائها، ثم يحبس في الكنيف إلى أن ينفض المجلس»[200]، يجتهد الدكتور كليطو إلى رأي مفاده «إنَّ العبرة تقتضي الانتقال من شيء سلبي إلى شيء إيجابي، غير أنَّ صاحبنا فعل العكس فانتقل من الإيجابي "الجد" إلى السلبي "الحمق" أي أنَّه فعل عكس ما يفعله أولو الألباب [...] نلاحظ أنَّ أبا العبر انتقل من العقل إلى الحمق، وانتقل من كنية إلى كنية، وانتقل من الفقر إلى الغنى»[201]، ورأي الدكتور كليطو - على وجاهته- لا يقدح فيه إذا ضممنا إليه العامل الاقتصادي الذي جعل أبا العبر يغيّر اسمهُ ليكون لافتًا لمجتمعه، كذلك لينتقد ظاهرة تبدّل الأدوار في المجتمع العباسي، التي تجعل في ليلة وضحاها من أمير يكون أجيرًا وبالعكس، ويتبعها تبدّل الألقاب وتضخّمها لمن لا يستحقّ اللقب، فكانت الإطالة في الكنية إشعارًا بنقص هؤلاء وخوائهم الفكري.

ويبدو من أسماء النوكى والمجانين والموسوسين الذين أوردهم الجاحظ في مصنّفاته أنّها أسماء تنتمي إلى الثقافة الشعبية (غير العالِمة) مثل جُعيفران، وجرنفش، وسارية الليل، وغيرهم[202]. ومن الطريف سخرية هؤلاء المتعاقلين ممّن يهزأ بغرابة أسمائهم حتى لو كان الهازئ الخليفة نفسه، إذ يذكر النيسابوري هذا الخبر، «قال زهير بن حرب: أمر الخليفة موسى الهادي بإحضار بهلول وعليان فأحضرا. فلما دخلا عليه قال لعليان:

---

(200) الأغاني: 23/ 172.

(201) الحكاية والتأويل - دراسات في السرد العربي: 47.

(202) ينظر: البيان والتبيين: 2/ 225 - 230.

ايش معنى عليان؟ قال عليان: وأيش معنى موسى اطبق؟ فغضب الهادي وقال: خذوا برجل ابن الفاعلة. فالتفت عليان إلى بهلول وقال خذها إليك. كنا اثنين فصرنا ثلاثة»[203].

- إنتاج تاريخ متخيّل واختلاق الأحداث

لكلّ جماعة سردها الخاص الذي يكوّن رصيدها الأدبي، ويكوّن أيضًا هويّتها السردية Narrative Identity بحسب اصطلاح بول ريكور[204]. وأخبار عقلاء المجانين المبثوثة في عددٍ كبير من المسارد الحكائية (العالِمة والشعبيّة) على حدٍّ سواء تختلق تاريخها الخاص بها الذي يجعلها أقرب ما تكون إلى ما يُسمّيه بنديكت أندرسون "الجماعات المتخيّلة Imagined Community"[205].

وجانب كبير من تاريخ هؤلاء المتعاقلين تعرّض للتحويل السردي من أجل إخضاع التاريخ للسردنة والتحبيك[206] بما يتناسب مع طوائف المتلقّين في الثقافة العربية الإسلامية على تنوُّعهم واختلاف مشاربهم وانتماءاتهم المذهبيّة والعرقية.

ولا تخلو سرديّات التحامق والجنون في الثقافة العربية الإسلامية من مفارقات ثقافية لتكوين هذا التاريخ المتخيّل وإنتاجه، فقد أشار الدكتور محمد رجب النجّار إلى هذه الظاهرة متحدّثًا عن (المأثور الجُحَوي) بقوله: «على الرغم من أصالة الشخصية الجحوية في أدبنا الشعبي - من حيث الواقع التاريخي- فإن المأثور الجحوي لم يكن كله من تأليف أو إبداع جحا

---

(203) عقلاء المجانين: 78.

(204) ينظر: الوجود والزمان والسرد: 252 - 253.

(205) ينظر: الجماعات المتخيلة - تأملات في أصل القومية وانتشارها، بندكت أندرسن، ترجمة: ثائر ديب، شركة قدمس للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 2009م: 60.

(206) ينظر: الهوية والسرد - دراسات في النظرية والنقد الثقافي، د. نادر كاظم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2006م: 113.

[...] بل كان تعبيرًا جمعيًا من إبداع الشعب العربي بعامّة، ترسيبًا للتجربة، ونزوعًا إلى السمر في وقتٍ معاً»[207].

وفي إحدى الروايات الواردة في عقلاء المجانين للنيسابوري يكتب بهلول الذي يُعرف في بعض المصادر القديمة باسم (بهلول الحكيم) رسالة إلى الخليفة العباسي الواثق بالله (227 - 232 هـ) يُخاطبه فيها قائلاً: «أما بعد فإن المِراء قد لَعِبَ بدينك والأهواءُ قد أحاطتْ بك ومقالاتُ أهل البدع قد سَلَخَتْ عنك عقلَكَ وابنُ أبي داود المشئومُ قد بدَّلَ عليكَ كلامَ ربِّك، اقرأ: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَۖ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى﴾[208]، إلى قوله: فاعبدني أيكون هذا الكلام مخلوقاً، فرماك الله بـ﴿حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٖ مَّنضُودٖ ۝ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَۖ وَمَا هِيَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ بِبَعِيدٖ﴾[209]، ثم كتب عنوانه من الخائف الذليل إلى المخالف لكلام ربه تعالى»[210]. كما يُرسل بهلول رسالة إلى رأس المعتزلة ابن أبي داود قائلا له فيها: «أما بعد فإنك قد ميزت كلام الله من الله وزعمت أنه مخلوق فإن يك ما ذكرت باطلاً فرماك الله بقارعة من عنده، ويلك أكنت معه حين كلم موسى، فإن كنت راداً عليه فاقرأ: ﴿وَوُجُوهٞ يَوۡمَئِذٍ عَلَيۡهَا غَبَرَةٞ ۝ تَرۡهَقُهَا قَتَرَةٌ ۝ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَفَرَةُ ٱلۡفَجَرَةُ﴾[211]، ثم كتب عنوانه من الصادق المتواضع إلى الكاذب المتجبّر»[212].

تجعل هاتان الروايتان (الشعبيّتان) من بُهلول الذي تُوفّي سنة (190 للهجرة) معاصرًا للخليفة العبّاسي الواثق الذي وُلِد سنة (200 للهجرة) ولابن أبي داود المتكلّم (ت: 240هـ) ولهذا التحويل السردي دلالاته الثقافية، فالبهلول الكوفي الذي عاصر أربعة من الخلفاء العبّاسيين، أصبح دلالة ثقافية

(207) جحا العربي: 7. ومن الجدير ذكره أنّ هذا الكتاب يدور في أكثر فصوله حول هذه القضية.

(208) سورة طه: جزء من الآية 12.

(209) سورة هود: جزء من آية 82 والآية 83.

(210) عقلاء المجانين: 72.

(211) سورة عبس: جزء من آية 40 والآية 41 و42.

منفتحة قابلة لقراءات وروايات متعدّدة، وقد ذكرنا سابقا بعض الأخبار التي وردت في مؤلفات الجاحظ المعتزلي ما يُدلّل على تشيُّع البهلول[213]، أما ابن الجوزي فيذكر العلاقة الوثيقة الحميمة التي جمعته بالإمام الصادق (A) ومجالسته[214]، في حين تصوّره مرويّة النيسابوري بأنّه سُنيًّا مُدافعًا عن الخليفة الأول والثاني، وهو قوله نقلاً عن صباح الوزان الكوفي: «لقيت بهلولاً يوماً فقال لي: أنت الذي يزعم أهل الكوفة أنك تشتم أبا بكر وعمر؟ فقلت: معاذ الله أن أكون من الجاهلين، قال: إياك يا صباح فإنهما جبلا الإسلام وكهفاه ومصباحا الجنة وحبيبا محمد صلى الله عليه وسلم وضجيعاه وشيخا المهاجرين وسيّداهم»[215]، وقد عضّدت هذه الهوية (السُنّية) بعض مصادر الطائفة الإمامية التي ذكرت أنه كان عباسيًّا من أولاد عم هارون الرشيد نفسه، وبأنّه تجانن عندما طلبه الرشيد للقضاء فحاول أنْ يستعفيه فلم يستطع[216].

وبغضّ النظر عن هويّة البهلول العقائدية المذهبيّة هل كان سُنّيًا أم شيعيًّا فإنَّ ما يهمُّنا في هذا المقام بالذات الترميز الثقافي الذي وظّفته جماعات المعارضة السنية والشيعية لوجهة النظر الرسمية آنذاك، أي أيام المأمون والواثق المنحازة لقول المعتزلة بخلق القرآن، وكأنَّ جماعات المعارضة، وهي في معظمها معارضة سُنّية حنبلية لجأت إلى توظيف رمز ماثل في الذاكرة الشعبية فلم تجد أفضل من البُهلول الذي يتخطّى حدود الزمن الفيزيائي (الزمن الخطّي) إلى زمنٍ سردي منفتح هو زمن البهلول وخطابه الحرّ الحاضر في كلّ زمان ومكان.

---

(212) عقلاء المجانين: 72.

(213) ينظر: البيان والتبيين: 2/ 232.

(214) ينظر: أخبار الظراف والمتماجنين، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجاني، دار ابن حزم - بيروت، ط1، 1997م: 98.

(215) عقلاء المجانين: 67.

(216) ينظر: مستدرك سفينة البحار، العلامة آية الله الشيخ علي النمازي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ط3، د.ت: 1/ 445، وشجرة طوبى، الشيخ محمد مهدي الحائري، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف، ط5، 1385هـ: 1/ 65 - 67.

لم يكن الترميز الثقافي الآلية الوحيدة التي وُظِّفت في أخبار عقلاء المجانين في سبيل بناء تاريخ الجماعة الثقافي، فقد استعارت هذه الأخبار آليّات أخرى من أظهرها التظاهر بالحمق والجنون أي التحامق والتجانن للتحايل على الأنساق السلطوية السائدة وتعريتها. ففي مقابل الأخبار التي تُبرز المتعاقل صوتًا مسموعًا مُعارضًا لدنيوية السلطة والسلطات المفارقة لمفهوم الخلافة الإسلامية الحقّة كما تبدّت في الخلافة الراشدة، نقع على أخبار لمُتحامقين ومُتجانّين آثروا قناع الجنون وبلاغة التقية على بلاغة الجهر والمعارضة والمكاشفة، ومن أوائل هؤلاء الطفيل بن حكيم الذي يقول عنه ابن عيّاش عالم الشام ومُحدِّثها: «والله لقد كان طفيل بن حكيم من أعقل الناس وأدهاهم، ولكنّه أوهم الحجّاج أنَّه قد ذهب عقله فأفلت من يده»[217].

والخبر الطويل عن الصوفي المتحامق في أيام المهدي العبّاسي الذي ذكرناه في حديثنا عن مرويات ابن عبد ربّه، لم يرد في مصنّفات الأدب القريبة العهد بالعصر العباسي الأول، وهنا يبرز التساؤل عن مصدر هذا الخبر الذي أورده ابن عبد ربه وهو الأندلسي المفتون بأخبار المشرق العربي ونوادره. فهل كان هذا الخبر من صنيعة المُخيّلة الشعبية لمحاكمة الخلفاء العباسيّين وسواهم استنادًا إلى مرجعية الخلافة الراشدة التي لم تتحقّق في عهدهم؟ وبخاصة أنّ إسناد هذا الخبر يكتفي براويتين فقط، هما العُتبي وأبو عبد الرحمن بشر، ويسكت عن سلسلة الرواة الآخرين.

- ثنائية المقدّس والمُدنّس في خطاب التحامق والجنون:

يتشكّل المقدّس the holy the sacred بوصفه نظامًا رمزيًّا قائمًا على مرجعيّات ثقافية مُتعدِّدة ومُتباينة، وهذا ما يُؤدّي إلى تناقضها في كثير من الأحيان؛ إذ يرى رينيه جيرار Ren Girard أنَّ مصطلح Le Sacr يضمّ النظام

(217) الفتوح، أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي (ت: 314هـ)، حيدر آباد، 1972م: 47.

بقدر ما يضمّ الفوضى، ويضمّ السلام بقدر ما يضمّ الحرب، ويضمّ الطاهر بقدر ما يضمّ المُدنّس Profane[218].

ويرى (كورنيليوس كاستورياديس) أنّ كلّ ما يتبدّى لنا في العالم الاجتماعي - التاريخي، منسوجٌ نسجًا مُحكمًا بالرمزي، فالأفعال الواقعية والفردية أو الجماعية التي لا تُحصى والتي من دونها قد لا يستطيع أيُّ مجتمع العيش لحظةً واحدة، ليست رموزًا بصورة مباشرة، لكن تلك الأفعال الواقعية والمنتجات المادية مستحيلةً خارج شبكة رمزيّة[219].

يرتبط خطاب الجنون في الثقافة العربية الإسلامية بالمُقدّس، وبخاصة فعل الكرامات الذي يُؤسس رُؤية معيّنة للعالم، حيث خرق السنن، وتجسيد الأماني. وتُؤيد أدبيات المتصوّفة هذا الخرق عندما تحاول تأطير فعل الكرامات. فالكرامة كما يُعرّفها اليافعي (ت: 768هـ): «حدثٌ خارقٌ للعادة يُجريه الله على يد الأولياء وغير الأولياء من عباده الصالحين من حيث لا يدرون ولا يعلمون، غير مقرونٍ بدعوى النبوة. وهذا الخرق جائزٌ عقلاً وواقعٌ نقلاً»[220]، وقد ناقش فخر الدين الرازي (ت: 606هـ) باستفاضة قضية الكرامة، وأظهر الفرق بينها وبين الاستدراج في تفسيره بقوله: «إِنَّ صَاحِبَ الْكَرَامَةِ لَا يَسْتَأْنِسُ بِتِلْكَ الْكَرَامَةِ بَلْ عِنْدَ ظُهُورِ الْكَرَامَةِ يَصِيرُ خَوْفُهُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَشَدَّ وَحَذَرُهُ مِنْ قَهْرِ اللَّهِ أَقْوَى فَإِنَّهُ يَخَافُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِنْ بَابِ الِاسْتِدْرَاجِ، وَأَمَّا صَاحِبُ الِاسْتِدْرَاجِ فَإِنَّهُ يَسْتَأْنِسُ بِذَلِكَ الَّذِي يَظْهَرُ عَلَيْهِ وَيَظُنُّ أَنَّهُ إِنَّمَا وَجَدَ تِلْكَ الْكَرَامَةَ لِأَنَّهُ كَانَ مُسْتَحِقًّا لَهَا وَحِينَئِذٍ يَسْتَحْقِرُ غَيْرَهُ وَيَتَكَبَّرُ عَلَيْهِ وَيَحْصُلُ لَهُ أَمْنٌ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ وَعِقَابِهِ وَلَا يَخَافُ سُوءَ»[221].

---

(218) ينظر: عرش المقدس - الدين في الثقافة والثقافة في الدين، عبد الهادي عبد الرحمن، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000م: 22.

(219) ينظر: تأسيس المجتمع تخييليًا، كورنيليوس كاستورياديس، ترجمة وتقديم: ماهر شريف، سوريا، دار المدى، ط1، 2003م: 167.

(220) روض الرياحين، عبد الله بن أسعد بن علي اليافعي (ت: 768هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن ويس، حلب، مكتبة أسامة بن زيد، ط1، 1995م: 37.

(221) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين =

إنَّ بطولة المجنون - قدّيسًا- تتحرّك في أفق الفعل الخارق المعجز، فهي بهذا الشكل بطولة أسطورية. ولكنها تهبط أيضًا إلى أفق الفعل البطولي العادي، فتتمثل بطولة جماهيرية تستمد من قداسة المجنون وحريته إمكانات تحققها، ومن مسار الواقع ومتطلبات الناس، مقاصدها وموضوعاتها. ولعلَّ المتخيّل الشعبي الناقم على بعض من تسلّطوا على رقاب الناس، جعل ينسج من تلك القصص التي تصبُّ في دائرة النيل من هؤلاء، فتتوسّل بالخارق الذي يتنافى والواقع، ولكنه يتماهى والتخيُّل الجمعي الذي يقتات على مثل هذه الحكايات، ومن تلك الأخبار ما نقله النيسابوري من مواجهةٍ جرت بين الحجاج وأعرابيٍّ مجنون، سأله الأول عن الخلفاء واحدًا بعد الآخر، فلما وصل سؤال الحجاج عن رأيه بعبد الملك بن مروان، أجابه: «ذلك والله أخطأ خطيئة ملأت بين السماء والأرض. فقال الحجاج وكيف ذلك؟ قال الأعرابي: ولّاك على أمور المسلمين تحكم في أموالهم ودمائهم بجور وظلم. قال فعند ذلك همّ الحجاج بالسيف وأشار إلى سيافه ليضرب عنق الأعرابي. قال فحرك الأعرابي شفتيه. فخر السيف ناحيةً، والسياف ناحية. وولى الأعرابي ذاهباً»[222]. فالكرامة التي ظهرت للأعرابي بقدر ما هي تجسّد آمال الفرد، ورغباته الخاصة في تحقيق الذات، وتوفير الشعور بالأمن، فهي من جانب آخر تحقيق إسقاطي لطبقات المجتمع المُضطَهدة، وتكميل لما يجري في الواقع وفي الوعي، فما لم يتوفر للفرد وللأمة على الواقع، فقد تكفّلت الكرامة بتوفيره على مستوى المتخيل[223].

ومن المتصوفين الذين تظاهروا بالجنون وعلى إثر ذلك حُمل إلى البيمارستان[224]، عبد القادر الجيلاني (ت: 561هـ) ويعدُّ من أكثر

= التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1420هـ: 21/ 438.

(222) عقلاء المجانين: 155.

(223) ينظر: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم - القطاع اللاواعي في الذات العربية، د. علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط2، 2003م: 8 - 9.

(224) الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار في طبقات الأخيار)، عبد الوهاب بن أحمد بن =

المتصوّفة الذين حظوا بالكرامات، ولاسيما بعد وفاته، حيث تناقل الخواص والعوام قدراً هائلاً من الخوارق، حتّى أنّ الخوانساري (ت: 1391هـ) يقول: «إنّ العامّة فتحوا لـه [الجيلاني] في سوق التصنّع والمخادعة، دكاناً فوق دكان. ونسبوا إليه خوارق عجيبات، لا يصدقها إلّا من كان من جملة البُلَداء، ولا يخفى على المسلم العاقل أنّ مقولة الكرامات إمّا حماقة أو جنون»[225]، وممّا يرويه النبهاني (ت: 1350هـ) عنه: «أنّ رجلاً من بغداد جاءه وقال: اختطف الجان ابنتي، فقال له: اذهب إلى محلّ كذا وخُطَّ دائرة وقل عند خطّها: باسم الله، على نيّة عبد القادر، ففعل الرّجل كما أمره، فمرّ عليه الجنّ زمراً زمراً إلى أن جاء ملكهم فوقف بإزاء الدائرة، وقال له: ما حاجتك؟ قال: فذكرت له البنت فأحضر من اختطفها، ودفعها إليّ، وضرب عنق الجنّي، فقلت له: ما رأيت كامتثالك لأمر الشيخ، فقال: نعم إنّه لينظر من داره إلى المردة منّا، وهم بأقصى الأرض فيفرّون من هيبته»[226].

نلاحظ في هذه الحكاية المركّزة والمبنية على هيمنة الفعل، أنّ الرّاوي لم يهتم بذكر الرجل الذي اختطف الجان ابنته، إلا بوصفه شخصية منفّذة لخطّة عبد القادر الجيلاني، بطل هذه القصّة (أي صاحب الكرامة)، الذي يتحكّم في الجن. والحكاية كما يبدو لا تبرز بوضوح صفات هذا البطل إلا من خلال نسق الحوافز (motifs) التي تتألّف منها، «ويشكل من جهة أولى وسيلة لتسلسل الموتيفات ومن جهة ثانية تحفيزاً مشخّصاً للعلاقة الرّابطة بين الموتيفات»[227]. وقد انعكس هذا الأمر على بنية الكرامة، حتّى في العصور

= علي الحَنَفي الشَّعْراني (ت: 973هـ)، مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه، مصر، 1315هـ: 1/ 108.

(225) روضات الجنّات في أخبار علماء السّادات، محمد باقر الخونساري، بيروت، الدار الإسلامية، ط1، 1991م: 2/ 220.

(226) جامع كرامات الأولياء، يوسف بن إسماعيل النبهاني (ت: 1350)، تحقيق: عطوة عوض، المكتبة الثقافية، لبنان، 1991: 2/ 203.

(227) سيميولوجيا الشخصيات الروائية، فيليب هامون، ترجمة: سعيد بنكراد، تقديم: عبد الفتاح كيليطو، دار الكلام، الرباط، 1990م: 70.

التي يعتقد فيها المرء بأنّها تجاوزت إلى حدّ ما المظاهر الشفهية للحكي، أمّا المشاهد والوصف الذي يسمح بتوقف الرّاوي عن سرد الأفعال فلا يبدو أنّه يشكل ظاهرة ترتبط بحكاياتهم، وحتى تراجمهم، ربّما لأنّ الوصف يوهم أكثر بالواقع، بحيث يشعر القارئ من خلال التفاصيل أنّه يعيش في الواقع أكثر ممّا يتمتع بالخيال، أو أنّ طبيعة القصّ التخييلي تؤكد على رسم أفعال الشخصية، وقصص الكرامات، وبغض النظر عن حقيقتها من عدمها فإنّ الأفعال الخارقة فيها تختزل أوصافها(228).

وقد أورد النيسابوري طائفة كبيرة من الكرامات المنسوبة لبعض عقلاء المجانين (المجاذيب) منها كرامة استسقاء الغيث(229)، وقد تحوّلت بعض الكرامات إلى نصّ سرديٍّ مُولِّدٍ لنصوصٍ عدّة تعرّضت للتحويل Transformation في انتقالها من الدوائر الشفاهية إلى الدوائر الكتابية في حلقة مُتصلة، فكرامة الزواج بجارية سوداء في الجنّة من أكثر الكرامات ورودًا في أخبار عقلاء المجانين. وترد هذه الكرامة بصيغ مختلفة، وإنْ كان المضمون واحدًا لا يختلف، إذ يرى رجلٌ صالحٌ أنَّ زوجته في الجنّة جارية سوداء ومجنونة، فيبدأ بالبحث عنها، وينتهي البحث برؤيتها قائمة تُصلّي، فجنونها داخل في دائرة الجذب الصوفية، وأغنامها ترعى مع الذئب(230).

وجاء في خبر منسوب إلى بلال بن جماعة أنّه رأى في منامه زوجته في الجنّة، وأنّها جارية سوداء في أوطاس(231) فلما سأل عنها تبيّن أنّها جارية سوداء مجنونة "مجذوبة" تصوم النهار وتقوم الليل. ويكتمل الخبر عندما

(228) ينظر: الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجري، آمنة بلّعلي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م: 247.

(229) ينظر: عقلاء المجانين: 114 - 115، و121.

(230) ينظر: المصدر نفسه: 121. وحلية الأولياء وطبقات الأصفياء: 6/ 158. وقد ذكر أبو نعيم الأصبهاني هذا الخبر ولكنه يختلف من جهة الشخصية التي رأت المنام، فهو عنده عبد الواحد بن زيد، ممّا يدلّ على أنّ هذا الخبر طرأ عليه التحويل السردي، وهي من آليات التمثيل الثقافي التاريخي لأخبار الحمقى والمجانين.

(231) أوطاس بفتح أوّله، وبالطاء والسين المهملتين: واد في ديار هوازن، وهناك عسكر =

يرى بلال الجارية قائمة تصلّي، وكرامتها ظاهرة؛ فالذئب يدلُّ الأغنام على المرعى ويسوقها، وعندما يُسلِّم بلال عليها، أي على الجارية، تقول له: «يا بلال! أنت زوجي في الجنة. قلت قد رأيت ذلك في النوم. قالت وأنا بشرت بك. فقلت: ما هذه الذئاب مع الأغنام؟ قالت نعم أصلحت شأني بيني وبينه، فأصلح بين الذئب والغنم»[232].

وفي خبرٍ آخر برواية إبراهيم بن الأدهم تصبح ميمونة السوداء زوجته الموعودة في الجنّة كما أخبره بذلك قائلٌ في المنام، وعندما يخرج ابن الأدهم في طلبها بحمص يراها وهي قائمة تصلّي، والشاة والذئب في مكانٍ واحد فيقف متعجِّبًا فتقول له: ارتفعت الحشمة بيني وبين من أنا قائمةٌ بين يديه[233].

إنَّ لغة الأحلام والرُؤى والمنامات لغة ترميزية تمتح من المتخيّلات الثقافية والاجتماعية، ولذا فإنَّ مُدوّنات الأحلام عندما تُحيل الحمق والجنون إلى مجازات تصويرية (بلاغية) في لعبة التبادل والإحالة من الحيوان إلى الإنسان فهي إنّما تنتقي السمة الأكثر بروزًا في هذه المجازات، وفقًا لتمثيلات الثقافة العربية الإسلامية، ومن ثمّ تدخلها في هذه اللعبة المجازية المتعالقة مع النسق اللغوي (البلاغي) ففي تكوين الحلم (طبيعته ووظائفه) وتكوين الصور البلاغية نجد التكثيف والإضمار، والتقنيع والحجب، والطمس والتلميع، والإزاحة والاستعارة، والترميز والتمسرح، والمخاتلة والمخاطلة، والبسط والتورية والنقل والنكوص، ناهيك بالتضاد وتفسير الاستعارة بضدّها[234].

= واهم وثقيف، إذ أجمعوا على حرب رسول الله ﷺ. ينظر: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي (ت: 487هـ)، تحقيق: مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403هـ: 1/ 212.

(232) عقلاء المجانين: 121.

(233) ينظر: عقلاء المجانين: 121.

(234) ينظر تعريف هذه المصطلحات في: معجم البلاغة، بدوي طبانة، بيروت، ط3، 1988م: ج1، وج2.

وتكون المنامات في هذه الأخبار بوصفها علامات دالّة على الأنساق الثقافية، وبوصفها أداةً آيديولوجية للخطابات تسعى بوساطتها لتحقيق مشروعيتها المعرفية بالكرامات التي تسعى لتأسيس خطاب يخرق الثوابت المعرفية ويُخلخلها.

ونلاحظ أيضًا حضور مجاز اللون بوصفه نسقًا ثقافيًا؛ فالسواد الذي يتضمّن دلالات الإقصاء والاستضعاف والقُبح (جارية سوداء) يلتقي مع فضاء الأماكن المُقصاة (صحراء). وعند هذا المنحى من الالتقاء يحدث فعل الخرق والكرامة التي تجعل عقلاء المجانين أقرب ما يكون إلى حالة الجذب الصوفية.

وفي سياق ذكر الكرامات، أورد النيسابوري مرويةً أخرى تُظهر المجنون (الأسود) ينقلها عن ذي النون بقوله: «ركبتُ البحر ومعنا مجنون أسود ذاهب العقل فلما توسطنا البحر قال الملّاح: زنوا الكراء، فوزنا حتى إذا بلغوا إليه فقالوا له: زن فأنشأ يقول:

ليس القلوب تفوز أُنسَ أنيسها   فتحيَّرتْ بينَ المحبةِ والهوى

قال الملّاح: زن، قال: بعثنا إلى الخازن ليزن لك، قال: وأين الخازن؟ قال: في البحر صيرفي خازن. قال ذو النون: فبينا نحن في ذلك إذ هاج موج عظيم فخرجت منه سمكة فاغرة فاها مملوء فوها دنانير، فجاءت حتى وقفت بقرب الأسود. فقال الأسود: يا ملّاح! خذها إليك وإياك أن تسرق فأخذ منها ديناراً، فلما خرجنا سألت عنه فقيل: هذا مجنون لم يفطر منذ خمسين سنة لا يطعم في الشهر إلا مرة»[235].

إنَّ حضور الكرامة لهذا المجنون الأسود في مدونة النيسابوري يمثّل استيعابًا لتمثيل الأسود الذي شكّل صورةً للقبح في المتخيّل العربي، فتأتي الكرامة لتكسر من صلابة هذه الصورة المُشوّهة للأسود التي طالما قُرنت

---

(235) عقلاء المجانين: 129.

بالوضاعة والخِسّة والميل إلى الشهوات الدنيوية[236]، وتجعل حضور السواد مقرونًا بالكرامة، ولعلَّ هذه الأخبار صدى لردِّ فعل الثقافة الشعبية (غير العالمة) على سدنة الأدب الرسمي (المُتعالم) الذي تصدّر وسائل الإعلام، وأخذ على عاتقه تنميط الصورة وتحبيك التواريخ لصالح السلطة. وقد تكون ندرة مثل هذه المرويات التي تنتصر للبَشرة السوداء سببًا أسهم بظهورها العلني؛ لعدم تأثيرها في تغيير الصورة المتخيّلة عن السود، لاسيّما إذا أخذنا بالحسبان أنَّ ظاهرة الجنون لا تمثّل إلا شذوذًا عن القاعدة ألا وهي العقل، وهذا يعني أنَّ ظهور مثل هذه المرويات (القليلة جدًّا) لا يغيّر من صورة الأسود في المتخيّل العربي؛ لظهوره القليل في النصوص المُهمّشة التي تمثّل أخبار المجانين*.

وكانت للثقافة الشعبية (غير العالِمة) تقاليدها الثقافية فيما يتّصل بمجاز الجنون في الأحلام والرُؤى والمنامات. وتتضح هذه التقاليد في المحكيّات الشعبية والأمثال، ومن ذلك ما ذكرته (أنّا ماري شيمل) في استقصائها لمنامات الثقافة العربية الإسلامية، منامًا أبطاله هارون الرشيد، وبهلول الحكيم، وزُبيدة زوج هارون، فقد رأت زبيدة ذات مرّة المهرّج بهلول الحكيم وهو يعبث بالرسم على الأرض وكأنه يبني بيتًا، ثم قال لزبيدة بأنّ هذا البيت صورة لقصر في الجنة. فسألته الأميرة متفكّهة عن سعر هذا البيت وابتاعته منه بألف دينار. ويُروى بعد ذلك أنَّ هارون الرشيد رأى في المنام في اليوم التالي لهذه الواقعة، وكأنه يقف في الجنّة، ولمّا همّ أنْ يلجَ إلى قصرٍ معيّن فيها حيلَ بينه وبين الدخول. وقيل له بأنَّ هذا القصر هو قصر زبيدة. وعندما استيقظ الخليفة وعلم من زوجته خبر ما كان لها مع بهلول استعاره وطلب منه أنْ يبيعه بيتًا كالذي باعه لزبيدة فما كان من بُهلول إلا أنْ طلب ثمنًا باهظًا مقابل ذلك، فغضب الخليفة غضبًا شديدًا، ولكن بهلول

(236) ينظر: تمثيلات الآخر - صورة السود في المتخيل العربي الوسيط: 159.

(*) كان للدكتور نادر كاظم فضلٌ في إثراء هذا التحليل وذلك عبر تواصلي معه عبر موقع التواصل الاجتماعي.

أقنع الخليفة، وقال له: زبيدة اشترت القصر دون أنْ تراه، أما أنت فتريد شراءه بعد أنْ رأيته رأي العين وعرفت له قدره[237].

- جسد المتحامق/ المجنون بوصفه نسقًا ثقافيًا:

إنّ جسد المتحامق والمجنون دالٌّ بلاغي قادر على توليد سلسلة لا متناهية من الدلالات انطلاقًا من تنوّع الأنماط الصانعة لكينونته. ونستطيع قراءة هذا الجسد بوصفه نصًا جسديًا ثقافيًا؛ إذ إنّ «الملفوظات المُنجزة من طرف الذات/ الجسد، عبر التنوّع الإيمائي، لا تُفهم إلا من خلال تحديد مسبق للسياق الثقافي الذي تُنجز خلاله هذه الوحدة الإيمائية»[238]. وقد وقف ابن الجوزي عند بعض المناحي السيميولوجية التي تميّز الأحمق عن سواه. وهي علامات جسدية خالصة، يتداخل فيها النسق الثقافي أحيانًا من خلال تجاور المُدوّنات الطبية اليونانية عند أبقراط وجالينوس جنبًا إلى جنب أقوال الحكماء وعلماء الدين والتوراة. ومن صفات الأحمق عند ابن الجوزي من حيث الصورة «الرأس الصغير الرديء الشكل الدال على رداءة هيئة الدماغ»[239]. وإذا كانت العين عظيمة مرتعدة فصاحبها كسلان بطّال أحمق مُحبٌّ للنساء. والعين الزرقاء التي في زرقتها صفرةً كأنّها الزعفران، تدلّ على رداءة الأخلاق جدًا، والعين المُشبّهة لأعين البقر تدلّ على الحمق، وإذا كانت العين كأنّها ناتئة وسائر الجفن لاطئ فصاحبها أحمق، وإذا كان جفن العين منكسرًا أو متلوّنًا من غير علّة، فصاحبها كذّاب مكّار أحمق، والشعر على الكتفين والعُنُق يدلّ على الحمق والجرأة، وعلى الصدر والبطن يدلّ على قلّة الفطنة[240].

---

(237) ينظر: أحلام الخليفة - الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية، آنّا ماري شيمل، منشورات الجمل، كولونيا، بغداد، ط1، 2005م: 300.

(238) السيميائيات - مفاهيمها وتطبيقاتها، سعيد بنكراد، اللاذقية، دار الحوار، ط1، 2005م: 196.

(239) أخبار الحمقى والمغفلين: 28.

(240) ينظر: المصدر نفسه: 29.

وتشمل علامات الحمق كذلك طول العنق ورقته، وغلظ الشفاه، وشدّة استدارة الوجه، وعظم الأذن، وحسن الصوت، وطول اللحية[241].

لم يُشر النيسابوري إلى علامات المتحامق الجسدية، ولكن تخبرنا سِيَر هؤلاء المتحامقين عن لوازم التنكّر التي كانوا يلجئون إليها. وربما كانت هذه اللوازم إفرازًا للنسق الثقافي المتحوّل في العصر العباسي. وسنورد الحكاية الآتية عن أبي العجل الشاعر المتحامق، لما لها من أهمية في بيان ذلك، فقد كان أبو العجل - كما يقول ابن المعتز- «من آدب الناس وأحكمهم وأكملهم عقلا وأشعرهم وأظرفهم، عالماً بالنحو والغريب، عارفاً بأيام الناس وأخبارهم، قد نظر في شيء من الفلسفة، وكان مع هذا مقتراً عليه، فما رأى ذلك استعمل الغفلة والرطانة فلم يحل عليه الحول حتى اكتسب بذلك مالاً كثيراً. ولما صار المتوكل إلى دمشق تلقاه أبو العجل راكباً على قصبة، وفي إحدى رجليه خف وفي الأخرى نعل، وبين يديه غلام بيده غاشية، وعليه دراعة، وعلى رأسه قلنسوة من الطوامير، فنظر إليه المتوكل فتبسم، وقال: ويحك جننت بعدنا فأنشأ يقول:

شَـهْ شَـهْ عـلـى الـعـقـلـلِ	مـا هـو مـن شـكـلـلـي
صـاحـبـه مـفـلـولـس	قـلـيـل ذي الـحـيـلـل
قـد اسـتـرحـت فـي الـ	لـوام والـعـذلـل
لـمـا أبـالـي مـا الـذي	قـلـت ومـا قـيـل لـي
وحـمـقـي قـد صـيـر ذا الـ	عـالـم خـولا لـلـي
آمـل أن يـحـمـلـنـي	حـمـقـي عـلـى بـغـلـل

[...] فاستفرغ المتوكل ضحكاً وأمر له بخلعة ووصله بعشرة آلاف درهم. ونقش على خاتمه: حُمِّقْتُ فَنَبُلْتُ»[242].

---

(241) ينظر: المصدر نفسه: 29.

(242) طبقات الشعراء: 452.

تُؤشّر الحكاية السابقة على كون ثقافة التحامق أوجدت تقاليد شعرية جديدة وطقوس أدبية يحظى الشاعر برعاية السلطة السياسية مُمثَّلةً في الخليفة العباسي ووزرائه؛ ولذلك تخلّى أبو العجل عن ثقافة النخبة ممثّلةً بالأدب واللغة وأيام العرب والتواريخ والفلسفة، واستبدلها بثقافة المُضحك والإضحاك التي استُكمِلت بعُدّة اللباس (التنكُّر) لخرق المألوف. ولم تغفل حكاية أبي القاسم البغدادي الدال الجسدي في تداخله مع النسق الثقافي؛ إذ يأتي وصف أبي القاسم البغدادي بأنه كان «شيخًا بلحية بيضاء تلمع من حمرة وجهٍ يكاد يقطر منه الخمر الصرف، وله عينان كأنّه ينظرُ بهما من زجاج أخضر، تبصّان كأنّهما تدوران على زئبق، عيّارًا، نعّاقًا، شهّاقًا»[243].

وكان من عادته أنْ يدخل دار بعض الأكابر متماوتًا متسمّتًا في نسك الأبرار، عليه طيلسان قد أُسبِلَ طرفه على جبينه، وغطّى شطر وجهه، فإذا رأى مجلسًا مشهودًا بأعيان الناس أخذ يهمس بتلاوة القرآن الكريم، ثمّ يُسلّم من خلالها على القوم بترحيم ونعمة[244].

وتحل (لغة الجسد) محل لغة التواصل الاجتماعي، وتتشابه بذلك صورة العاشق/ المجنون بصورة المجنون الذي تنتابه الهستيريا. ولعلّ اختلال الحركة وتكرّرها مظهر من مظاهر هذه اللغة الجسدية؛ إذ تقوم الهستيريا على مبالغة مرضية في أنماط التعبير العادية، فهي تعبير بغير الكلام؛ لأنّ الهستيري يعيش الاستعارة عوض أنْ يقولها، لعجزه عن السيطرة على خياله، وعسر نهوضه بوظائف التفكير والكلام الرمزية[245].

وكما أشرنا إلى احتفاء المسارد الحكائية بوصف جسد المجنون وكلامه وكتابته، نجد كذلك التأكيد على ما يُلاصق جسده؛ لما له من مجاورة، فقد ذكرت بعض مرويات النيسابوري أنَّ بهلولاً الكوفي كان يضع

---

(243) حكاية أبي القاسم البغدادي: 3.

(244) ينظر: أخبار الحمقى والمغفلين: 5.

(245) ينظر: العشق والكتابة – قراءة في الموروث، رجاء بن سلامة، منشورات الجمل، كولونيا – ألمانيا، ط1، 2003م: 176.

(الدَّوْخَلَّة) على رأسه[246]، وهي سَفِيفة خُوص يُوضع فِيهَا التَّمْر[247]، ولعلَّ اقتناءه هذه القبعة دليلٌ على اكتفائه بما يُقدّم له من تمر، وإشارة إلى طعام الزاهدين في الحياة، كذلك تدلُّ على أنّه كان جوّالاً في الأزقّة لا مأوى له، فتقوم هذه (الدوخلّة) بمهمّة وقايته من حرِّ الشمس.

ومن الأخبار التي دلّت على تدخُّل السلطة برسم هيأة المجنون، ما ذكره النيسابوري أنَّ بهلولاً حين دخل الكوفة أمر هارون الرشيد بإحضاره وإلباسه سواداً، ثم وضعوا على رأسه قلنسوة طويلة[248]. وهذا التدخُّل إنما يعبّر عن تجلّي سيطرة القوة على المهمّشين، وجعلهم يظهرون بالصورة التي يريد الحاكم إظهارها إلى المجتمع. ومن الواضح أنَّ القُلنسوة الطويلة مما يثير ضحك الآخرين على بهلول، وجعلهم ينصرفون عمّا يقوله من حِكَم ومواعظ فضلاً عمّا في خطابه من انتقاد وكشف سوءات المجتمع والسلطة، كذلك يُشير اللباس الأسود إلى أنّه من المعارضين المناوئين للسلطة العباسية الذين قامت ثورة بني العباس على أكتافهم أوّل الأمر[249]، وعلى أساس ذلك لابُدّ من الابتعاد عن هؤلاء المطلوبين للحكومة. هذا في أحسن الأحوال، إذا لم يكن هذا اللباس إيقاعًا به شراك التصفية الجسدية من السلطة، ناهيك عما للسواد من دلالات رمزية مرتبطة في الغالب بالشؤم والخطيئة والشر تشكّلت في المتخيّل الجمعي ليس للعرب فحسب وإنما لسائر الأمم.

وتتضح دلالة الثياب في الإشهار بتوجّه الشخصية، لاسيّما إذا كانت باختيار صاحبها، فمثلاً يرد في (عقلاء المجانين) للنيسابوري أكثر من خبر

---

(246) ينظر: عقلاء المجانين: 148.

(247) ينظر: لسان العرب: 11/ 243 (دخل).

(248) ينظر: عقلاء المجانين: 63.

(249) ينظر: الأخبار الطوال، أبو حنيفة الدينوري (ت: 282هـ)، تحقيق: عبد المنعم عامر، مراجعة: د. جمال الدين الشيال، دار إحياء الكتب العربي - عيسى البابي الحلبي وشركاؤه / القاهرة، ط1، 1960م: 361.

يضفي على المجنون جبّة من صوف، أو من الشَعَر الأسود كما في (عقلاء المجانين) للضرّاب[250]. وهذه الجُبّة تمثّل في كل الأخبار التي ترد فيها علامة تحيل على المرجعية الصوفية للمجنون، ولعلّ لبس جبة الصوف من المجانين يمثّل مقصودًا واعيًا يشير إلى أنهم يترسّمون خُطى الأنبياء والمرسلين الذين سنّوا لبس هذا الزّي[251]. فضلاً عن النسق المضمُر في وعيهم الذي يتبدّى في كثير من سلوكهم الذي يتمظهر في تمثُّلهم للوظيفة التي يضطلع بها النبي من إبلاغ وإنذار؛ لذا تذكر المرويات كثيرًا من الممرورين والمتجانّين يدّعون النبوّة[252]، فضلاً عن اتّصاف أغلب كلامهم بالوعظ الذي لا يبارح أسلوب الأنبياء في كلامهم. ومن ذلك ما نقله الجاحظ أنه «مرَّ موسى بن أبي الرّوقاء، فناداه صبّاح الموسوس: يا ابن أبي الروقاء! أسمنت بِرْذَونك، وأهزلت دينك، أما والله إن أمامك لعقبة لا يجاوزها إلا المُخِفُّ! فحبس موسى بِرْذَونه وقال: من هذا؟ فقيل له: هذا صباح الموسوس. فقال ما هو بموسوس، هذا نذير»[253].

وقد ذكرت المرويات أسماء بعض المجانين ممن يلبس الصوف، مثل سعدون وعُبيد، وتارةً يأتي الخبر غفلاً عن اسم الشخصية التي تلبس الجبّة، فيكون شيخًا[254]، أو جاريةً[255]. ولا يكتفي المجنون بوضع هذا اللباس علامة على تصوّفه واتّجاهه الزُهدي، فيوظّف كلمته مكتوبةً على ملبسه،

---

(250) ينظر: عقلاء المجانين والموسوسين: 28.

(251) أورد ابن قتيبة الدينوري في باب (ما أوحى الله عز وجل لأنبيائه) خبراً طويلاً مفاده «أنّ عيسى خرج على أصحابه وعليه جبّة من صوف وكساء وتبّان حافيا مجزوز الرأس والشاربين باكيا شعثا مصفرّ اللون من الجوع يابس الشّفتين من العطش، طويل شعر الصدر والذراعين والساقين» عيون الأخبار: 2/ 293.

(252) ينظر: العقد الفريد: 7/ 157 - 160، وعقلاء المجانين: 73 والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر اباد/الهند، ط2، 1972م: 1/ 220.

(253) البيان والتبيين: 2/ 231.

(254) ينظر: عقلاء المجانين: 138.

(255) ينظر: المصدر نفسه: 127.

وهذه الكلمة هي عنصر بارز من عناصر شخصية المجنون في المسارد، ووسيلة من وسائل رسم صورته، بوصفها شخصية فاعلة لاسيما إذا كانت كلمته المكتوبة تتجوّل معه أينما حلّ وارتحل، فنقرأ في بعض الأخبار عن مجانين يتجولون وقد كتبوا على جبتهم أو مِنْطَقتهم، وهذا يُظهر المجنون ناطقًا في صمته من خلال كلمته المكتوبة على أشيائه الخاصة، ومن تلك الأخبار قول ذي النون: «بينا أنا في أزقة مصر إذا أنا بسعدون المجنون وعليه جُبَّةُ صوفٍ جديدة مكتوبٌ عليها خطوط قد أَدخل رأسه فيها، فسلمت عليه فرد السلام، فقلت: قف يا أبا سعيد حتى أنظر ما على جبتك، فوقف، فقرأت على كمه الأيمن سطرين:

عصيت مولاك يا سعيدُ ... ما هكذا تفعل العبيدُ

وعلى كُمِّه الأيسر سطرين:

تباً لمن قوته رغيفُ ... يأتي به السيد اللطيفُ

يعصي إلهاً له جلالٌ ... وهو به راحم رؤوفُ

ومن خلفه سطران:

كل يوم يمر يأخذ بعضي ... يذهب الأطيبان منه ويمضي

نفس كفي عن المعاصي وتوبي ... ما المعاصي على العباد بفرض

ومن بين يديه سطران:

أيها الشامخ الذي لا يرام ... نحن من طيبة عليك السلامُ

إنما هذه الحياة متاع ... ومع الموت يستوي الإقدامُ

[...] قال: فقلت له أنت حكيم ولست بمجنون، قال أنا مجنون الجوارح ولست بمجنون القلب ثم ولى هارباً»[256].

(256) ينظر: عقلاء المجانين: 138.

وقد يُضفي الجنون على صاحبه قدرًا كبيرًا من الهيبة. وقد تصنع هذه الهيبة صورة المجنون الأغبر الأشعث السائح في أرض الله[257]. وكما قيل عن (ولهان) المجنون بأنَّه كان «مهيباً، ذا هيبة، كان كل من يراه يهابه من سلطان أو غيره. وكان يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر»[258]، وفي ضمن خبر آخر ذكر النيسابوري قول ذي النون المصري بشأن عُليّان: «كنت رأيت كثيراً من العباد، فما هِبْتُ أحداً قطُّ منهم كهيبته»[259].

وتتكرّر في أخبار عقلاء المجانين بعض الأدوات التي يُستعان بها على تحقيق بلاغة الجنون، فقد كانت للمجنون عُدّته تتمثّل بالسيف والدِرقة، كما تتكرّر صورة المجنون وخلفه الصبيان يقذفونه بالحجارة[260].

ولا يخفى أنَّ الصورة النمطية للمجنون في أغلب الأخبار ركّزت على تجريده من الثياب، وهذا العُري الذي ظهر فيه المجنون يحمل أكثر من معنى.

وإذا أردنا أنْ نقرأ دلالة العُري عند المجانين، فإنّا نقرأها على مستويين:

الأول: ظاهر، وفي هذا المستوى لسنا بحاجة إلى تقديم الاحتمالات التي تقوم على تأويل، بل نمتح من ظاهر النصوص ما يُشير إلى السبب الذي يجعل المجنون عاريًا، ومن هذه الأسباب، ما يتعلّق بالجانب الاقتصادي، فأكثر المجانين هم من الفقراء الذين لا يملكون قوت يومهم، وينتظرون ما يجود الناس به عليهم، فإذا تخلّى عنهم الناس، كان من الطبيعي أنْ يبقوا عُراة بلا ملابس تقيهم البرد والحر، فضلاً عمّا يظهر من كشفٍ للعورة التي أوصى الدين الإسلامي بوجوب سترها، وممّا يُؤيّد أثر هذا الجانب، ما ذكرته المصادر من أنَّه «رُئي بهْلُول مغموماً يبكي؛ فَقيل: مَا يبكيك؟. قَالَ: كَيفَ لَا أبْكِي؟ وَقد جَاءَ الشتَاء وَلَيْسَ لي جُبَّة. فَقيل: لَا تبك؛ فَإِن الله لَا

(257) ينظر: المصدر نفسه: 177.
(258) المصدر نفسه: 99.
(259) عقلاء المجانين: 78. وينظر: 332.
(260) ينظر: عقلاء المجانين: 67، 106، 115، والعقد الفريد: 6/ 150.

يدعك بِلَا جُبَّة. قَالَ: بلَى وَالله. عَام أولٍ تركني بِلَا جُبَّة وَلَا سَرَاوِيل، وأخاف أَن يدعني الْعَام بِلَا جُبَّة وَلَا سَرَاوِيل وَلَا قلنسوة»[261]، وفي كلام (بهلول) إشارة واضحة إلى أنه سيغدو بلا ملابس، فضلاً عمّا فيه من تعرية ادّعاء أفراد المجتمع الإسلامي من التزامهم بأوامر الشريعة، فهم لم يعيروا اهتمامهم بمن حولهم، فيكسون الفقير العاجز عن ستر عورته.

ومن الأسباب الأُخر التي أظهرتها أخبار المجانين، هو ما يتعلّق بالجانب الوقائي، فهم يريدون أنْ يحموا أنفسهم من إيذاء الصبيان والعابثين من المارّة، فهم حين يكشفون عورتهم يضمنون سلامتهم من أذى الغوغاء، ولا يخفى أنَّ قيام المجانين بهذا الفعل يدلّ على وعيهم لأخبار التاريخ، فهم يتمثّلون بما قام به عمرو بن العاص مع الإمام علي (A) في معركة صفّين[262]. ومن الأخبار الدّالة على هذا الجانب ما نُقِل أنَّهُ «كان بالبصرة مجنون يأوي إلى دكان خياط، وفي يده قصبة قد جعل في رأسها أكرة ولف عليها خرقة، لئلا يؤذي بها الناس؛ فكان إذا أحرده الصبيان، التفت إلى الخياط وقال له: قد حمي الوطيس، وطاب اللقاء! فما ترى؟ فيقول: شأنك بهم. فيشدّ عليهم ويقول:

أشدّ على الكتيبة لا أبالي أَحَتْفي كان فيها أم سواها

فإذا أدرك منهم صبيًّا رمى بنفسه إلى الأرض وأبدى له عورته، فيتركه وينصرف، ويقول: عورة المؤمن حمى، ولولا ذلك لَتَلفتْ نفسُ عمرو بن العاص يوم صفين»[263].

وقد تسكت بعض الأخبار عن سبب عُري المجنون، فلا تُظهِرهُ إلا بهذه الصورة من دون مُقدِّمات تمهّد لهذه النتيجة التي آل إليها حال

(261) نثر الدر في المحاضرات: 3/ 180.

(262) ينظر: وقعة صفين، لنصر بن مزاحم المنقري (ت: 212هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1990م: 407.

(263) العقد الفريد: 7/ 165.

المجنون، ومن تلك الأخبار ما أورده النيسابوري من أنَّ جعيفران الموسوس كان يدخل على بعضهم وهو عارٍ من الملابس والصبيان يرمونه بالحجارة، ويقول(264):

رأيت الناس يدعوني	بمجنون على عمدِ
وما بي اليوم من حسن	ولا لبس ولا عقدِ
ولو كنت كقارون	ووالي رحبة الجندِ
رأوني راجح العقل	جميلاً حسن القدِ
وما ذاك على حقٍ	ولكن هيبة النقدِ

وعلى الرغم من سكوت هذا الخبر عن سبب عري المجنون، ولكنّه ينفلت من إسار تلك الصورة التي أُريد لها أنْ تنسحب على كلِّ مجنون، ومن ثمّ تجعله كالبهيمة التي لا تشعر بقيمة اللباس، ومن الواضح أنَّه «من يملك القدرة على المناورة بالصورة والتحكم في إنتاجها وتسويقها يستطيع إدارة المواقف لصالحه»(265)، ولكن نجد المجنون في هذا الخبر يكسر نسق الصورة النمطية التي أريد ترسيخها في المتخيّل الشعبي، وذلك بإفصاحه عن السبب الذي جعل الناس يصفونه بالجنون، وهو النقد الذي مارسه ضدّهم، فضلاً عن ضياع القِيم في مجتمعه، فيرى أنَّه لو كان قائدًا متجبّرًا كقارون أو واليًا مستبدًّا لم يطلق الناس عليه صفة الجنون، بل لرأوه وافر العقل وجميل المنظر والمخبر.

الثاني: مجازي، وهذا الجانب يعوّل على جانبين يقوم كلاهما على التأويل وهما:

الأول: ديني، فقد يرى بعض المجانين المتصوّفين أنّهم أقرب إلى الله لو كانوا عُراةً، وهم بذلك الفعل يريدون المبالغة في الاحتياط من لبس

---

(264) عقلاء المجانين: 85. وينظر: الأغاني: 20/ 111 - 112.

(265) قراءة الصورة وصور القراءة، د. صلاح فضل، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1997م: 5.

الملابس التي لا يُعلم مصدرها، وكأنهم أرادوا بهذا الصنيع، أنْ يتمثّلوا التصوُّر الذي كان عليه أهل الجاهلية حين يحجّون البيت الحرام، فقد «كانوا يقصدون من طرحهم ثيابهم طرحهم ذنوبهم معها. ويذكرون أنهم كانوا يقولون: "لا نطوف في الثياب التي قارفنا فيها الذنوب"»[266]. وليس ببعيد أنْ نذهب إلى هذا التأويل لتسويغ ظاهرة العري عند بعض المتصوّفة، إذ يحاولون أنْ يقتدوا بأوهامهم ويجعلوا فعالهم مُستمدّة من هذه التصوُّرات، ومنها ادّعاء بعضهم، أنَّ ربه يمشي فِي الْأَزِقَّة حَتَّى أنه يمشي فِي صُورَة مَجْنُون يتبعهُ الصّبيان بِالْحِجَارَةِ حَتَّى تُدمى عَقِبُه[267]؛ فلذلك يقومون بهذه الوظيفة لتقرّبهم إلى الله.

وقد نقرأ دلالة العُري عند المجانين - لاسيما المتصوّفة منهم- بما وجدناه عندهم من تأثُّرٍ كبيرٍ بما نُقِل عن الزاهدين من الأنبياء، فهم حين يظهرون بلا ملابس يريدون أنْ يُبرِزوا أذى المجتمع لهم كما أُوذِي المُرسلون، وقد دلّت مرويات العهد الجديد بأنَّ السيّد المسيح حين قُبِض عليه وقُدِّم إلى الصلب، قام عسكر الحاكم (بيلاطس) بتعريته وإلباسه رداءً قُرمزيًّا، وضفروا له إكليلاً من شوك ووضعوه على رأسه وقصبة في يمينه، وكانوا يجثون قُدّامه ويستهزئون به قائلين: السلامُ يا ملك اليهود، ثم يبصقون عليه ويأخذون منه القصبة ويضربون رأسه بها[268]. ولسنا بحاجة لتأكيد ما مرَّ ذكره من أنَّ المجانين يظهر في خطابهم أنهم يرون أنفسهم أعقل مجتمعهم، بل لا يرون أحدًا يفهمهم، فلذا يتسيّد الأسلوب النبوي في كلامهم.

الثاني: اجتماعي، فهم حين يتخلّون عن ملابسهم ويُعلنون في الملأ عن عُريهم، يريدون أنْ يكشفوا عن خطابهم الواضح العاري من أقنعة

---

(266) المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام: 11/ 357.

(267) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي (ت: 456هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، د.ت: 4/ 170.

(268) ينظر: العهد الجديد: إنجيل متى، الإصحاح السابع والعشرون: 56.

المُمالاة والمُداراة، وبهذا زجّوا عُريهم في توصيل خطابهم المكشوف، فلا يُتعب المجتمع نفسه بفضّ خطابهم الكاشف عن سوءات المجتمع سواءً أكان في الجانب الديني أم في الجانب السياسي أم في أي جانب من جوانب الحياة.

وهناك طائفة كبيرة من المرويات تُظهر المجنون مقيّدا بالسلاسل وقد تظافرت عليه الصبيان بالحجارة، «والقيد عنصرٌ أساسيٌّ في لوحة المواجهة، بحيث يتمّ التأكيد دائمًا، في المسارد، على وجوده [أي المجنون] مشدود إلى سلسلة - مقيّد إلى جدار - مسلسل مغلول - مشدود إلى سارية - القيد في يده.. إلخ»[269]. ومن الطبيعي أنْ يكون أثر القيد على المجنون في زيادة شعوره بالعُزلة على الرغم من بقائه في وسط مجتمع العقلاء؛ إذ تغدو عزلته مضاعفة، فجسده معذّب بالقيود والعُري والأذى، كما أنّ روحه معذّبة تحت فضول العقلاء[270].

وإذا أردنا قراءة دلالة المجنون المقيّد بالسلاسل، قراءةً تتّكئ على مؤثّرات المتخيّل الديني الذي انطلق منه أكثر مُدوّنو سِيَر عقلاء المجانين، فإنّا نجد تلاقي صورة المجنون بهذه الهيأة مع ما ورد من أحاديث كثيرة في الكتب المعنيّة بتدوين التراث النبوي، يرد فيها خبر الجسّاسة المرويّ عن طريق تميم الداريّ (ت: 40هـ)، وفيه قصَّ لقاءه مع الأعور الدجّال داخل الدَيْر، وقد وصفه الخبر بأنه رَجُلٌ/ شيخ، ضرير/ أَعْوَرَ مُكَبَّلٌ فِي الْحَدِيدِ، وقد شُدّت يداه إلى عنقه[271]. وهذا الخبر - على الرغم من تضعيف رجال الحديث له- استمدَّ نفوذه في كتب الحديث من توافقه مع المتخيّل الشعبي الذي يهتمُّ بمثل هكذا قصص بعيدة عن أرض الواقع. وهنا تشتبك ذراعا المتخيّل الديني - الشعبي لتضمَّ فيما بينها صورة الدجّال والمجنون المقيَّدين بالسلاسل، وتجعلهما في إطارٍ واحد وهو الدير، ومن الطبيعي حين

---

(269) صوت الجنون في الثقافة العربية: 164.

(270) ينظر: البئر والعسل - قراءات معاصرة لنصوص تراثية: 117.

(271) ينظر: صحيح مسلم: 4/ 2262 حديث رقم (2942) باب قصة الجساسة.

يستحضر المتخيّل الشعبي صورة المجنون بهذه الهيأة يُسقط القارئُ - في لاوعيه- انفعالاته المتشنّجة ومشاعره الساخطة نفسها التي يفرزها حين يقرأ أخبار الدجّال الذي يتوعّد (المسلمين) بالشرّ. وهنا يتماهى موضوعُ كلٍّ من الصورتين في قالبٍ واحد يستفزُّ المتخيّل ويستعديه من حيث لا يشعر بالفرق بين خصوصيّات السياق الحاف بهذه الأخبار. وهذا الاستعداء الشعوري إنما يمثّل استجابةً لحاجات ورغائب غريزية داخلية تتفاعل مع محيطها الاجتماعي والإيديولوجي والديني .

ويجد الباحث أن صورة المجنون بهذه الهيأة الجسدية - كما تعرضه لنا المدوّنات الأدبية- لا يجدها تقتصر على المخيلة الجمعية العربية، بل يجد مثيلاتها - إلا في بعض الملامح البسيطة- عند المخيلة الجمعية الغربية، يقول (روي بورتر): «افترضت الحكمة الشعبية أنّ الجنون متعلق بالمظهر، وتلك النظرة عزّزتها صورة الفنان والكاتب. وقد صُوِّر المجنون بصورة معيارية ومطّردة [...] بوصفه كائنًا غريبًا وأشعث الهيأة. ويتبدّى هذا في صورة الرجال الهائمين على وجوههم والذين تنتصب ريشة في رؤوسهم ويرتدون أسمالاً مُمزّقة أو عجيبة. ولا يلبسون في بعض الأحيان غير غرزة أو رتقة»[272]. وفي السياق نفسه يشير إلى تنامي أعداد منتحلي صفة الحمق أو الجنون؛ وذلك لأنهم وجدوا فيها كسبًا لم يحصلوا عليه في حال كونهم عقلاء، وقضية التكسّب بالحمق نجد صداها واضحًا عند أبي العبر الهاشمي الذي قال عنه الصولي (ت: 325هـ) بأنه «ترك الجد وعدل إلى الحمق والشهرة به [...] وكسب بالحمق أضعاف ما كسبه كل شاعر كان في عصره بالجد ونفق نفاقاً عظيماً، وكسب في أيام المتوكل مالاً جليلاً»[273]، ومن هنا يتبادل الواقع وتمثيلاته، الأدوار في ثقافة الجنون بصورة لا تنتهي.

(272) موجز تاريخ الجنون: 78.

(273) أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم: 323.

- الإطار المكاني الحاف بالمجنون بوصفه نسقا ثقافيًا:

تحقّقت سرديّات التحامق والجنون في فضاء ثقافي له دلالاته الحضارية ومرجعياته العقائدية التي تشكلت في المدينة العربية الإسلامية (البصرة، الكوفة، بغداد، الموصل، الفسطاط، مكة المكرّمة.. إلخ) ولذلك ينبغي أنْ يُستجلى هذا الفضاء في إطار ما أسمته جوليا كريستيفا لـ(أديولوجيم العصر) أي علاقة الفضاء النصّي السردي بالطابع الثقافي الغالب في عصرٍ من العصور، وتناصيته في علاقته مع النصوص المتعددة لعصرٍ ما أو حقبةٍ تاريخية محددة[274]. فالمجنون لا يمكن أنْ يُعزلَ عن الحياة الاجتماعية حتّى لو أراد ذلك وحقّق ما يريد؛ وذلك لإدانته الواقع الاجتماعي المليء بالآفات الأخلاقية، وهذا ما نتلمّسه في قول البهلول حين عُوتب على وجوده بين المقابر: «أجالس أقواماً لا يؤذونني وإن غبت عنهم لا يغتابونني»[275]. وهذا الإقصاء لم يتحقّق كلّيًا؛ لحاجة المجنون «من حين إلى آخر إلى إظهار جنونه ومسرحته على مرأى ومسمع من (الجماعة) أو قد تحتاج الجماعة نفسها إلى التفرُّج على هذا الذي جُنَّ عِوضًا عن كلٍّ واحدٍ منها»[276].

إنَّ متحامق مقامات بديع الزمان الهمداني والحريري (أبو الفتح الإسكندري والسروجي) لن يخرج من فضاء المدينة الإسلامية كما لاحظ عبد الفتاح كيليطو[277]. وحكاية أبي القاسم البغدادي كلها تنعقد في دار بأصفهان[278].

---

(274) ينظر: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1993م: 54.

(275) عقلاء المجانين: 67.

(276) العشق والكتابة - قراءة في الموروث: 520.

(277) ينظر: المقامات - السرد والأنساق الثقافية، عبد الفتاح كليطو، ترجمة: د. عبد الكبير الشرقاوي، ط2، دار توبقال للنشر، 2001م: 146.

(278) ينظر: حكاية أبي القاسم البغدادي، تحقيق: آدم متز، ط1، بغداد، مكتبة المثنى، د.ت: 5.

لم يُقصَ المجنون إلى خارج أسوار المدينة الإسلامية كما حدث مع الأبرص والمجذوم اللذين كان إخراجهما مطلبًا وقائيًّا لا بدّ منه. وكان للنسق العقائدي الإيماني الذي يصدر عنه المسلم في نظرته للمرض أثرٌ كبيرٌ في الصبر على الابتلاء ابتغاء مرضاة الله وثوابه في الآخرة[279]. فضلا عن ذلك أنَّ «الأخرق واللاسوي والمتخلّف كانوا دائمًا موضوعًا للتسامح في المدينة الإسلامية»[280].

كانت (دار المرضى) أو (دار المجانين) مولدًا لعدد من الحكايات والأخبار السردية لمجانين حُبسوا فيها. ويتكرر ذكر دير (هزقل) في أخبار عقلاء المجانين للنيسابوري، وهو الفضاء المرجعي الوحيد الذي يتحدد اسمه في حين ترد سائر الدور الأخرى منسوبة إلى المكان (البيمارستان بالبصرة)، و(دار المرضى ببغداد)، و(دار المجانين بالموصل)، و(دار المجانين بالبصرة)، و(دار المرضى بمصر)، و(دار المجانين بنيسابور)، و(دار المرضى بالشام)[281].

ولم تكن (دار المجانين) أو دار المرضى فضاءً مغلقًا مقيّدًا، فكثيرٌ من المجادلات والحجاجات الثقافية والعقائدية صدرت عن هذا الفضاء. ويتكرر ذكر المقبرة بوصفها فضاءً مقترنًا بخطاب المجنون (المتعاقل) الوعظي، فبهلول يحب مجالسة الموتى قائلاً: «أجالسُ أقوامًا لا يُؤذونني، وإنْ غِبتُ عنهم لا يغتابونني»[282].

ولا تخلو الفضاءات الأخرى للجنون من دلالات ثقافية مكتنزة، إذ تحقّقت سرديّات الجنون أيضًا في قصور الخلفاء والأمراء والمساجد

---

(279) ينظر: صحيح البخاري: 7/ 14 (باب المرضى).

(280) ينظر: اللاسوي في الحضارة العربية الإسلامية، مي فياض، (بحث) مجلة الفكر العربي، بيروت، س3، ع 19، 1981م: 263.

(281) ينظر: عقلاء المجانين: 128، 131، 133، 134، 135، 137، 139، 141، 144، 148.

(282) المصدر نفسه: 67.

والأسواق وغيرها من مرافق المدينة الإسلامية، وهو ما يُؤشّر على انفتاح خطاب الجنون على المجتمع العربي الوسيط، فلم يكن صوتًا منحصرًا في فضاء مقيّد، وإنما كان صوتًا مسموعًا في كثير من الأحيان خاصة عند علية القوم من خلفاء ووزراء[283].

- العلاج الطبّي للجنون بوصفه تمثيلا ثقافيا:

للمناخ الثقافي العام تأثير في الممارسات أو التصورات الطبية عن المرض والصحة أو الجسد والنفس، ويمكن عبر هذه الزاوية معاينة الطب من منظور علاقات القوة والمعرفة، بحيث يكون الطب معرفة وأداة من أدوات الهيمنة.

وإذا كان الطبُّ يحاول أنْ يخضع الأشياء لإرادته، فالجنون أبى أنْ يكون خاضعًا لهذه الإرادة؛ وذلك لاستعصائه على الإدراك، على الرغم من توفّر المادة النظرية التي أتاحت فهمًا أفضل لهذه الظاهرة، فقد نظر الطبيب العربي إلى أن الجنون مرضٌ وليس مسًّا من الجن، وتبيّن أنَّ لنظرية الأخلاط أثرٌ في اختلاف الأمزجة والطبائع، ونشوء الأمراض والعلل. ونظرية الأخلاط - كما يشرحها الرازي (ت: 313هـ) متأثّرًا بالمدوّنات الطبية اليونانية المأثورة عن أبقراط وجالينوس- نظريةٌ قائمةٌ على العناصر الأربعة: النار، والهواء، والماء، والأرض، فالنار حارّةٌ يابسة، والهواء حارٌّ رطب، والماء باردٌ رطب، والأرض باردةٌ يابسة[284]. ونجد في مُصادر أخر تأكيد هذه الفكرة التي تُقصي علاقة الجنّ بظاهرة الجنون، ومن ذلك قول مسكويه معرّفًا الصرع بأنه «تشنّج يحدث فِي الأعصاب ومبدأ العصب الدِّمَاغ؛ لأَنَّهُ من هُنَاكَ ينْبت فِي جَمِيع الْبدن وَسبب هَذَا التشنج بخار غليظ يكون من بلغم لزج وكيموس غليظ يسد منافذ الرّوح الَّتِي فِي بطُون الدِّمَاغ

(283) ينظر: المصدر نفسه: 155 - 156، وأخبار سيبويه المصري: 27، 28، 51.

(284) ينظر: المدخل إلى صناعة الطب، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، جامعة سلمنقة، المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1979م: 9.

وَلِأَن البخار - وَإِن كَانَ غليظاً - فَهُوَ سريع التَّحَلُّل تكون الْإِفَاقَة سريعة بِحَسب تحلله»[285]. والسبب في ذلك يعود إلى الرطوبة التي تتحول إلى بلغم «وَلَيْسَ البخار بِشَيْء أكثر رُطُوبَة كَثِيرَة تضعف الْحَرَارَة عَن تحليلها وإحالتها»[286].

ونجد لدى الجاحظ صدى للشك الذي أبداه بعض المتكلمين والعقلانيين من إمكانية وجود عشق بين الجن والإنس، ولعلّ الجاحظ كان متردّدًا بين الموقفين، فقد نقل رأي القائلين بإمكان العشق بين الجن والإنس واضعًا إياه في حكم "زعموا" ثم يعطف على هذا الرأي برأي عمرو بن عبيد، وهو رأي يُؤكّد علاقة الصرع بالجن وبالعشق، مستندًا في ذلك إلى حجج نقلية، يقول: «وهم يزعمون أن المجنون إذا صرعته الجنّيّة، وأنّ المجنونة إذا صرعها الجنيّ- أنّ ذلك إنما هو على طريق العشق والهوى، وشهوة النّكاح، وأن الشيطان يعشق المرأة منّا، وأنّ نظرته إليها من طريق العجب بها أشدّ عليها من حمّى أيام، وأنّ عين الجانّ أشدّ من عين الإنسان. قال: وسمع عمرو بن عبيد ناسا من المتكلّمين ينكرون صرع الإنسان للإنسان، واستهواء الجنّ للإنس، فقال: وما ينكرون من ذلك وقد سمعوا قول الله عزّ ذكره في أكلة الرّبا، وما يصيبهم يوم القيامة، حيث قال: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾. ولو كان الشّيطان لم يخبط أحدا لما ذكر الله تعالى به أكلة الرّبا. فقيل له: ولعلّ ذلك كان مرّة فذهب. قال: ولعله قد كثر فازداد أضعافا. قال: وما ينكرون من الاستهواء بعد قوله تعالى: ﴿كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ﴾[287].

ونحن نقدّر أنّ التعليل الطبي للصرع، والشك في علاقة الجن به كان

(285) الهوامل والشوامل: 147.

(286) المصدر نفسه: 148.

(287) الحيوان: 6/ 217 - 218. والآيتان الواردتان في النص: الأولى جزء من سورة البقرة: 275، والثانية جزء من سورة الأنعام: 71.

يمثّل موقفًا نبذه جملة من العلماء، ولم يكن هذا الموقف سائدًا في المجتمعات الإسلامية، بل لم يكن هو السائد في كتب الأدب، فنجد الصورة النمطية للمجنون في كثيرٍ منها مما له علاقة بارتباط ظاهرة الجنون بالجن، ومن تلك المرويات التي تمثّل هذه الصورة، قول أحدهم: «انصرفت من مجلس عُبَيْد اللَّهِ بن معاذ بالبصرة فإذا بحلقة وجماعة من الناس قيام فنظرت فإذا شاب مجنون، فقيل لي: يا فتى تؤذن فِي أذنه؟ فقلت أمسكوا يده ورجله، وأذنت فِي أذنه، فلما بلغت أشهد أن محمدا رَسُول اللَّهِ. قَالَ لي عَلَى لسان المجنون بصوت سمعه الحاضرون: من بشوم مُحَمَّد مكوا، يعني: أنا أنصرف ولا تذكر محمدا»[288].

- المرأة المُتجانّة والمتحامقة بوصفها نسقًا ثقافيًا:

لا تخلو المسارد الحكائية من ذكرٍ لنسوةٍ متحامقات أو مُتظاهرات بالجنون اشتهرنَ وصِرن أعلامًا قائمةً بذاتها، ففي قصة المثل القائل: (تحسبها حمقاء وهي باخس) تأتي الحكاية على لسان الميداني: «إن المثل تكلم به رجلٌ من بني العَنْبَر من تميم، جاورته امرأة فنظر إليها فحسبها حمقاء لا تعقل ولا تحفظ ولا تعرف مالها، فقال العنبري: ألا أَخْلِطُ مالي ومَتَاعي بمالها ومتاعها ثم أقاسمها فآخذ خيرَ متاعها وأعطيها الرديء من متاعي، فقاسمها بعد ما خَلَط متاعه بمتاعها، فلم ترض عند المُقَاسَمة حتى أَخَذَتْ متاعها، ثم نازعته وأظهرت له الشكوى حتى افْتَدَى منها بما أرادت، فعُوتِبَ عند ذلك، فقيل له: اخْتَدَعْتَ امرأة، وليس ذلك بِحَسَنٍ، فقال: تحسَبُها حَمْقَاء وهي باخسة. يضرب لمن يتباله وفيه دهاء»[289].

ويبدو النسق الثقافي الذكوري واضحًا في هذه الحكاية ومُحرّكًا لها، فالقسمة الثقافية في المجتمع العربي الإسلامي اقتضت، وبفعل الأعراف، أنْ

---

(288) تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت: 463هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002م: 8/ 102.

(289) مجمع الأمثال: 123 - 124.

يحتلّ الرجال قمّة الهرم العقلي والثقافي، يليهم الصبيان الذين يتأخّرون عنهم درجة، اقتضتها طبيعة عمرهم وليس جنسهم، وتكون النساء في قاعدة هذا الهرم الطبقي. يقول الجاحظ: «النساء أضعف من الرجال عقولاً، والصبيان أضعف عقولاً منهم، وهم أبخل من النساء، والنساء أضعف عقولاً من الرجال»[290]. والرجل الذي يختدع امرأةً سيفقد مواصفات الرجولة الكاملة الحقّة، ومن ثمّ سيكون خارج مصافّ الرجال الحقيقيّين. وربّما كان تبالُه هذه المرأة - وهي الآخر الداخلي في الثقافة العربية الإسلامية- للتحايل على النسق الذكوري الطاغي المهيمن والانتصار عليه مرّتين، المرة الأولى المتاع المادي، والأخرى تجريده من الذكورة وطرده منها.

ويبدو النسق الذكوري طاغيًا على بعض الشواهد من خطاب المرأة، وذلك في قول بعضِهنّ وهي تلاعب ابْناً لَهَا صَغِيرا وتُرقِصُه وَتنظر فِي أَثْنَاء ذَلِك إِلَى خصيتيه فتفرح بِكَوْنِهِ ذكرا، وتقول[291]:

لَسْتُ أُبالي أن أكُونَ مُحْمِقَةْ   إذا رأيتُ خُصْيةً مُعَلَّقةْ

وفي هذا الخطاب يظهر أنّ هذه المرأة غير مبالية بأنْ تلد الحمقى فِرَارًا من الْبَنَات وكراهيةً لَهُنَّ[292]. فضلا عن أنه يُسبغ مشروعيّة على النظام الأبوي (البطريركي) الذي يجعل المرأة منقادةً للرجل في كلّ الأحوال، ويُقصيها من (متن) الحياة بجعلها هامشًا يسدُّ نقص الرغبة الفحوليّة، ومن ثمّ يلبّي هذا (الهامش) فائدة للمتن الذكوري لا غير.

وتظهر في ثنيّات بعض أخبار المتحامقات أنّهن يمتلكن حكمةً قد لا يلحظها إلا البصير المتأمّل، ومن هذه الأخبار ما نُقِل أنَّ (ريطة) بنت عمرو المرية كانت معروفة عند المخاطبين، فعرّفوها بصنعتها وهي الغزل، ولم

(290) الرسائل السياسية: 540.

(291) البيان والتبيين: 1/ 184.

(292) ينظر: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي (ت: 1093هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1997م: 7/ 532.

يكن لها نظير في فعلها وكانت متناهية الحمق، إذ تغزل القطن، أو الصوف، فتحكمه، ثم تأمر خادمها بنقضه، وقال بعضهم: كانت تغزل هي وجواريها، ثم تأمرهن أن ينقضن ما غزلن[293].

وهذا السلوك الذي كانت تقوم به (ريطة) يدلّ على حكمة، وقد ترجمت حكمتها عبر نقضها ما (تُحكِمُه) من غزل، وكأنّها تريد أنْ تعبّر عن لا جدوى الإحكام في دنيا تنتهي بالإنسان إلى الموت.

إنّ نسوة النيسابوري وابن الجوزي اللواتي ترجم لهن في سياق حديثه عن متعاقلي المجانين لم يكنّ متحامقات وإنما متظاهرات بالجنون، أي إن جنونهنّ أقرب ما يكون إلى جنون البهاليل. وقد أورد النيسابوري أسماء بعض هؤلاء المجنونات مثل: عوسجة، وريحانة، وآسية، وحيّونة، وسلمونة، وميمونة[294]. ومعظم هؤلاء المجنونات المتعاقلات كُنّ سوداوات البشر ينتمين إلى الطبقة الدنيا من المجتمع. وهنا يحضر مجاز اللون الأسود بوصفه نسقًا ثقافيًا يتضمن دلالات الإقصاء والاستضعاف والقُبح[295].

ومثل غيره من خطابات المجانين التي تأخُذ حيّزًا في وعظ الآخرين من العُقلاء، يأخذ خطاب المتجانّات الصوفيّات وظيفته الإرسالية التي تعكس عُقلانيّة السلوك عند مَنْ يُدعَون بين الناس بالمجانين، ومن ذلك ما رواه أحدهم: «كَانَت عندنَا مَجْنُونَةٌ يُقَال لَهَا "ذَكَّارة" فَنَظَرتْ إليَّ يَوْم الْعِيد وَفِي يَدي قِطْعَةُ فالوذج فَقَالَت: مَا مَعَك؟ قلتُ: فالوذج، فَقَالَت: إِنِّي أستحيي أنْ يراني الله تَعَالَى حَيْثُ يكره، ألا أصف لَك فالوذجا تذْهب فتعمله إنْ قدرت عَلَيْهِ؟ قلتُ: بلَى، قَالَتْ: خُذ سُكّر الْعَطاء ونشاستج* الصفاء، وَمَاء الْحيَاء، وَسمْن المراقبة، وزعفران الْجَزَاء، وَصفّهِ بمناخل

(293) أخبار الحمقى والمغفلين: 61.

(294) ينظر: عقلاء المجانين: 285 - 288. وغير ذلك من الصفحات.

(295) ينظر: تمثيلات الآخر - صورة السود في المتخيل العربي الوسيط: 53.

(*) كلمة فارسية معرّبة تعني النشا الذي يستعمل في إعداد بعض الأطعمة.

الْخَوْف والرجاء، وانصُبْ تَحْتَهُ ديكدان الْحزن، وَركِّب طناجير الكَمَد، واعْقِدهُ باسطام الِاعْتِبَار، وأوقد تَحْتَهُ نيران الزَّفِير، وابسِطْهُ على الحذر حَتَّى يضْربَهُ نسيمُ هَوَاء التَّهَجُّد، فَإِذا أكلتَ مِنْهُ لقْمَةً تصيرُ من الأكياس، وتبرأ من الوسواس، وحبَّبتك إِلَى صُدُور النَّاس، [...] وتكفيك من شَرّ الوسواس الخناس، وتدور عَلَيْك الْحور الْعين فِي الفردوس بالكاس، ثمَّ أنشأت تَقول:

هِـمَـمُ الْـمُـحِـبِّ تـجـولُ فِـي الـمـلـكـوتِ

وَالْـقَـلْـبُ يَـشْـكُـو والـفُـؤَادُ صَـمـوتُ»[296]

ويُلحظ في هذه المرويّة أنَّها مُقاربةٌ من حيث المضمون لما نُقل عن عُليّان المجنون فيما سبق عرضه، وبغضّ النظر عن مدى صحة نسبتها إلى هذه المجنونة أم لعُليّان، فإنّها تؤكّد حضور النسوة المُتظاهرات بالجنون بخطابهنَّ الذي يكشف عن مجازٍ بلاغي يُضمر في طيّاته مقدرتهنَّ على كشف أدواء المجتمع، ومن ثمّ يصِفْنَ الدواء له الذي يتمثّل بالزُهْد عن هذه الدُنيا والإعراض عن مباهجها الزائلة.

(296) ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، أبو عبد الرحمن السُلمي (ت: 412هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي بمصر، ط1، 1993م: 83 -84.

الخاتمة

بعد أنْ خاض البحث في حيثيات الصورة التي شكّلها المتخيل العربي القديم عن المجنون، وذلك في الخوض في كلّ ما دوّنته الذاكرة الشفاهية، توصّلنا إلى النتائج الآتية:

* في التمهيد حاولنا الوقوف على مفهوم كلٍّ من المتخيّل والصورة والتمثيل، وهذه المفاهيم لها مداليل قد تختلف باختلاف وجهة النظر التي تنطلق منها، وظهر لنا عبر التمهيد أنَّ الصور تتشكل ضمن نسق معقد من المرجعيات، التي تبدأ بالذاكرة التاريخية ولا تنتهي بفضاءات التلقي، ولعل القيم التي تكتسبها من مجمل الإضافات الخطابية والنصية، تكتنز أكثر حين تربط بالمتخيل الجماعي ومكونات الثقافة، حيث يلتبس العقدي، بالفكري، بسلطة التفضيل الجمالي، بأسلوب الفرد، بتقاليد النوع التعبيري. ولذا فان الصورة تضحى حاملة القيم الأصلية ومن ثمّ تستحيل إلى مرآة للمتخيل الثقافي.

* في الفصل الأول استعرضنا أهمّ المشارب الفكرية التي أحاطت بظاهرة الجنون، وهي - بحسب نظر الباحث- أربعة، تبدأ بالمقترب الأسطوري، الذي على أساسه تتشكّل الذاكرة الجمعية للإنسان حول هذه الظاهرة أو تلك، وقد أمطنا اللثام عن بعض تلك التصورات، وقد توصّل الباحث إلى نتيجة أنّ العنف المتخيل والواقعي إزاء المجنون كان أثرًا من آثار تنميط صورته، وهذه الصورة تراكمت على مر الزمن، وجعلتها تزداد قتامةً، فهي لا تتغيّر مهما حاول الآخر (العاقل) تلطيف ظاهرها وجعلها مستساغة تأخذ مسارًا علميًّا، أو خاضعة للتشخيص الطبي، ففي جميع الأحوال تكون المعاينة لهذا الموضوع تحت وطأة المتخيل.

* في الفصل الثاني تناولنا المرجعيات المعرفية للصورة النمطية للحمق والجنون، التي تمثّلت بالمرجعية اللغوية والتاريخية، فقد تكفّل المبحث الأول بالوقوف على أهميّة توظيف الجانب اللغوي في تحديد الصورة النمطيّة المُتخيّلة للمجنون أو الأحمق، واستنتجنا ممَّا سبق أنَّ الحدود الفاصلة بين ظاهرتي الحمق والجنون تختلف باختلاف الموجِّه الفكري الذي ينطلق منه العالِم، وهذا الاختلاف متأتٍّ من كون اللغة تمثّل الإطار المؤصّل للثقافة التي يتكون فيها المتخيّل وفيها ينتعش، فضلاً عن كونها أداةً من خلالها يُصاغ المُقدّس ويُدرك العالم وتُسمّى الأشياء والناس والشعوب، فهي الأفق الذهني والكون النفسي والوسيط الإدراكي للكائن العربي الإسلامي، وتجسِّد حضورًا محايثًا للمقدّس والديني في بنيتها المكوّنة، وقد استعرضنا كثيرا من تلك الدلالات الحافة بحقل الجنون وبضميمته الحمق، وقد عكست لنا كثرة تلك المداليل اهتمام الآخر (العاقل) بحصر الظاهرة وتقنينها معجميًّا في حقول دلالية، فضلاً عن دلالة هذه الظاهرة (العلمية) في الظاهر و(الثقافية) من حيث المُضمر بتعزيز كيان الذات العاقلة، وجعلها حريصة من أنْ تطأ حدود اللاعقل المتمثّلة بالجنون.

* كذلك من الأمور التي استنتجها الباحث أنَّ الشخص لا يُمكن أنْ يوصف بالعقل أو الجنون أو الحمق إلا في وسط اجتماعي يُحدّد في لاوعيه الجمعي مجموعة من القيم والأعراف والتقاليد على موجبها يكون العاقل عاقلاً والمجنون مجنونا.

* في المبحث الثاني حاول الباحث كشف الدواعي الكامنة وراء قلة الشواهد على تمثّل ظاهرة الحمق والجنون في المجتمع الجاهلي، وكان من تلك الدواعي أنَّهُ بحكم تكوينه، لم يصل إلى مستوى الرخاء والبذخ، والاختلاط البشري، والتمايز الطبقي والاقتصادي الذي بلغه مجتمع العصر العباسي الذي تميّز بتنامي هذه الظاهرة بشكلٍ لافت. وهذا يدلُّ على أنَّ ظاهرة الجنون تتجلّى أكثر بتجلّي التطور الذي يمسّ المجتمع ماديًّا ومعنويًّا.

* وقف الباحث على بعض

من الخيوط التي شكّلت فيما بعد صورة نمطية للمجنون، ومن هذه الخيوط، ادّعاء الشعراء - بصفة عامة- في العصر الجاهلي الاستفادة من الشياطين والجن، وهذا الادّعاء نجد له حضورا في الذاكرة العربية حتى بعد مجيء الإسلام.

* وقف الباحث على ثنائية المقدس والمدنّس التي شكّلت رافدًا يمدُّ المتخيل الجمعي العربي، وهذه الثنائية وجدنا حضورها عند المجتمعات البدائية.

* ظهر لنا في العصر الإسلامي مدلول جديد للمجنون، تمثّل بالجانب الديني، وتستعرض هذه المرويات صورة جديدة للمجنون الذي يُقارف المعاصي ويبتعد عن تعاليم الإسلام، وهذا المدلول نجد له امتدادًا فيما بعد هذا العصر.

* ومن النتائج التي توصّل إليها الباحث أنّ البحث عن ظاهرة الجنون ومن ثمّ الكتابة عن أهمّ مظاهره وتجلّياته في شخوصٍ أصبحوا مدار اهتمام جملةٍ من الباحثين اختلفت منازعهم الفكرية والمعرفية، كان موازيًا في المدّة الزمنية نفسها في البحث والتنقيب عن مفهوم العقل، وهذا يدلُّ على أنْ ظاهرة الجنون لم يُسلِّط المجتمع (العقلائي) الضوء عليها إلا بعد اكتشافهم الذات العاقلة، على نحو التشبيه - مع الاحتفاظ بالفروق الكمية والكيفية- بما حدثَ في العقل الأوربي (الغربي) الحديث الذي تأسس بوصفه عقلاً متميزًا متزامنًا مع اكتشافه القارة الأمريكية.

* شكّلت الأحاديث والمرويات الدينية جانبا مهمًا من جوانب تشكيل المتخيل الجمعي العربي، لاسيما إذا اتفق مضمونها مع المسار العام لتوجّه المجتمع؛ لذا كانت الصورة النمطية للمجنون أو الأحمق ممقوتة لاعتبارات دينية بحت. وحين يُمتدح العقل يُفهم ضمنًا ذمُّ نقيضه. ومن الطبيعي أنَّ النصوص الدينية لم تُرد إقصاء المجنون، بل كانت تتيح قدرا كبيرا من المسامحة وإسقاط التكليف عنه، ونهت عن تسمية المصاب في عقله

بالمجنون، ولكن الفهم الشائع للمجنون سيطر على تلقٍّ معين وعلى أساسه فُهِم من هذه الأحاديث ذمُّ المجنون.

* إن استدعاء صورة المجنون في المرويات وجعله خطابًا مُدوّنا يقدم دلالة واضحة على ارتباط هذا الاستدعاء بحالة ثقافية حاولت أنْ تقيم الحدود اللغوية والاصطلاحية، فضلاً عن استدعاء هذه المرويات كمادة لغرض التسلية والترفيه؛ لأنّ صورة المجنون تقوم على عناصر هزلية

* نشير إلى أنّ المُدة الزمنية بين أواخر القرن الثاني الهجري وحتى نهاية القرن الرابع الهجري، تمثل فترة التألق والازدهار في الإنتاج الفكري والأدبي والثقافي في المجتمع العربي؛ لذا نجد أكثر المؤلفات الأدبية التي حملت أخبار المجانين والحمقى ظهرت في هذه الفترة، وما بعد ذلك نجد أكثر المصادر عوّلت على النقل من أخبار هذه المصادر، وهذا الأمر سوّغ لنا - منهجيًّا- أنْ نمتح من هذه المصادر؛ لأنها وهي تنقل الأخبار والسِيَر والشواهد المختلفة، لم تخرج - في أكثرها- عن هذه المُدّة الزمنية. وهذا ما رأيناه في مؤلفات ابن الجوزي وغيره ممن نقلوا أخبار الحمقى والمجانين في كتبهم التاريخية والأدبية.

* أما الفصل الثالث فقد استعرض الباحث فيه التمثيل الثقافي التخييلي، وبيّنا أنّ التمثيل هو الذي يعطي للجماعة صورةً ما عن نفسها وعن الآخر، وأظهرنا في المبحث الأول لهذا الفصل كيفية تمثيل خطاب الجنون وجعله محمولاً في ضمن خطاب التأليف، وكانت الغايات التي تسوغ حمل هذا الخطاب تُذكر في خطبة الكتاب، وقد لا تذكر ويعرف ذلك من منهج الكتاب القائم على وفق فكرة يسير بها المؤلف وتظهر في ثنيّات كتابه.

* أظهر البحث جملة من التقانات التي تمثل آليات عمل عليها المؤلفون لإظهار أخبارهم عن المجانين، وقد يعلّق المؤلف أو يوجه الخبر، بل يذكر أخباره التي تحمل تقاناتها بنفسها.

* لم تكن الفروق كبيرة بين مؤلف وآخر في تمثيله الثقافي عن

المجنون، إلا بقدر يسير يمثّل وجهة رأيه الشخصية، فالمجنون في أكثر تلك المرويات لم يظهر إلا منبوذا اجتماعيًا، ويواجه شتى المصاعب في حياته.

* أفرزت بعض المرويات نقدا ساخرا للسلطة وللمجتمع وللدين، وهذه المرويات تمثّل وجها أريد له أنْ لا يظهر بهذه الصورة، ولكن الدافع الذي جعل المؤلفين يجمعون هذه المرويات هو التنافس فيما بينهم بجمع أكثر قدر ممكن من الأخبار.

* لما كان البحث يسير في سياق الدراسات الثقافية والنقد الثقافي من حيث التحليل واستعراض وجهات النظر في هذا الشأن، يطرح فيما إذا كان لا بُدَّ منه مصطلح (الاستجنان) ليُعرّف بالدراسات التي تولي اهتمامها بظاهرة الجنون وتدوّن أخبارهم وتعرضها للقارئ العاقل، ولم يكن هذا الاصطلاح إلا لغاية تعريفية بمثل هذه الدراسات، وهو - من حيث الفكرة- يقفو خطا من استساغ مصطلح الاستشراق للمدوّنات الغربية التي صدرت عن اهتمام الأوربيّين بالدراسات الشرقيّة، والاحتفاء بها من حيث تدوين المذكّرات وسرد الأخبار المفصّلة عن الشرق، فإنْ كان مصطلح (الاستشراق) مقبولاً وسائغًا من حيث الفهم، فليكن مصطلح (الاستجنان) سائغًا كسابقه.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

أولاً: الكتب

- أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، د. زكريا إبراهيم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 2002م.
- أحاديث نفسية اجتماعية ومبسطات في التحليل النفسي والصحة العقلية، د. علي زيعور، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
- أحلام الخليفة - الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية، أنّا ماري شيمل، منشورات الجمل، كولونيا، بغداد، ط1، 2005م.
- أخبار الحمقى والمغفّلين، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد المعروف بابن الجوزي (ت: 597هـ)، شرح: عبد الأمير مهنا، دار الفكر اللبناني، ط1، 1990م.
- أخبار سيبويه المصري، الحسن بن زولاق، تحقيق: محمد إبراهيم أسعد وحسين الديب، مكتبة الأبحاث العلمية لنشر علوم العربية، ط1، 1933م.
- الأخبار الطوال، أبو حنيفة الدينوري (ت: 282هـ)، تحقيق: عبد المنعم عامر، مراجعة: الدكتور جمال الدين الشيال، دار إحياء الكتب العربي - عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط1، 1960م.
- أخبار الظراف والمتماجنين، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجاني، دار ابن حزم - بيروت، ط1، 1997م.
- أخبار النساء، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، شرح وتحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، 1982م.
- الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية - دراسة جندرية، آمال قرامي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007م.
- الأخلاق والسير في مداواة النفوس، ابن حزم الأندلسي (ت: 456هـ)، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط2، 1979م.

- الأدب الجاهلي وبلاغة الخطاب - الأدبية وتحليل النص، د. عبد الإله الصائغ، دار الفكر المعاصر، صنعاء، ط1، 1999م.

- الأذكياء، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، مكتبة الغزالي، د.ت.

- أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ، خزعل الماجدي، دار الشروق، عمّان، ط1، 1997م.

- أساطير من الغرب، سليمان مظهر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2000م.

- الاستشراق - المعرفة - السلطة - الإنشاء، إدوار و. سعيد، نقله إلى العربية: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1984م.

- الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، د. مصطفى سويف، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1981م.

- الأسطورة والأحلام والأسرار، مرسيا إلياد، ترجمة: حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية السورية، دمشق، 2004م.

- الأسطورة والمعنى - دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط2، 2001م .

- الإشارات والتنبيهات، الحسين بن عبد الله بن سينا (ت: 428هـ)، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت.

- أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم، أبو بكر محمد بن يحيى بن عبد الله الصولي (ت: 335هـ)، مطبعة الصاوي، 1936م.

- إشكالية العقل عند ابن رشد، محمد المصباحي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1988م.

- الأصالة في مجال العلم والفن، نوري جعفر، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1979م.

- أصول الكافي، ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني (ت: 329 هـ)، دار المرتضى، بيروت، ط1، 2005م .

- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1991م.

- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.

- الأغاني، لأبي الفرج الأصبهاني (ت: 356هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس وآخرون، دار صادر، بيروت، ط3، 2008م.

- الأمالي، أبو القاسم الزجاجي، (ت: 337هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل - بيروت، ط2، 1987م.

- الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، (ت: نحو 400هـ)، المكتبة العنصرية، بيروت، ط1، 1424هـ.
- الأمثال، أبو عُبيد القاسم بن سلّام (ت: 224هـ)، تحقيق: د. عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، ط1، 1980م.
- أمثال العرب، المفضل الضبي (ت: 168هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1424هـ.
- الأمثال المولدة، محمد بن العباس الخوارزمي (ت: 383هـ)، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1424هـ.
- الأنا - الآخر إزدواجية الفن التمثيلي، د. صالح سعد، تقديم: د. شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة (274)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2001م.
- أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى البلاذري (ت: 279هـ)، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر - بيروت، ط1، 1996م.
- الإنسان بين المظهر والجوهر، إريك فروم، سلسلة عالم المعرفة (140)، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989م.
- الإنسان والمقدس، روجيه كايوا، ترجمة: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ط1، 2010م.
- انهيار العقل في مرض الفصام، عزة سيد إسماعيل، دار العلم، الكويت، 1984م .
- أوهام النخبة أو نقد المثقف، د. علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط3، 2004م.
- البرصان والعرجان والعميان والحولان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت: 255هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990م.
- البرهان في وجوه البيان، ابن وهب الكاتب (ت 335هـ)، تحقيق: حفني شرف، القاهرة، مكتبة الشباب، ط1، 1969م.
- البغال، عمرو بن بحر الشهير بالجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1418هـ.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان- صيدا، د.ت.
- بلاغة التزوير - فاعلية الإخبار في السرد العربي القديم، د. لؤي حمزة عباس، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010م.
- بلوغ الأرب، محمود شكري الآلوسي، تحقيق: محمد بهجة الأثري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت.

- بنى المقدّس عند العرب، يوسف شلحت، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996م.
- بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1993م.
- البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، جون ستروك، ترجمة: د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (206)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996م.
- بهجة المجالس وأنس المجالس وشحن الذاهن والهاجس، يوسف بن عبد الله بن عاصم القرطبي (ت: 463هـ)، تحقيق: محمد مرسي الخولي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت.
- بول ريكور - الهوية والسرد، حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009م.
- البيان في تفسير القرآن، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط4، 1975م.
- البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط7، 1998م.
- البئر والعسل - قراءات معاصرة في نصوص تراثية، حاتم الصكر، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1992م .
- بين العقل والجنون، د. محمد حسني ولاية، مطبعة التعاون بالإسكندرية، 1937م.
- التاج في أخلاق الملوك، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: أحمد زكي باشا، المطبعة الأميرية - القاهرة، ط1، 1914م.
- تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، د.ت.
- تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: 748هـ)، تحقيق: د. بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003م
- تاريخ الجنسانية - ارادة المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة: مطاع الصفدي، وجورج ابي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990م.
- تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ميشيل فوكو، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2006م.
- تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط2، 1971م .
- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة - مصر، د.ت.
- التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة، أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة (ت: 279هـ)، تحقيق: صلاح بن فتحي هلال، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، ط1، 2006م.

- تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت: 463هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002م.
- تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر (ت: 571هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م.
- تأسيس المجتمع تخييليًا، كورنيليوس كاستورياديس، ترجمة وتقديم: ماهر شريف، دار المدى، سوريا، ط1، 2003م.
- تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، ترجمة: د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط4، 1988م.
- التجربة الإبداعية - دراسة في سيكولوجية الاتصال والإبداع، إسماعيل الملحم، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2003م.
- التداولية والحجاج - مداخل ونصوص، صابر الحباشة، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2008م.
- التعريفات، الشريف الجرجاني(ت: 816هـ)، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د.ط، 2004م .
- تفسير الثوري، سفيان بن سعيد الثوري الكوفي (ت: 161هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1983م.
- تفسير جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.
- تفسير عبد الرزاق الصنعاني (ت: 211هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1419هـ.
- تفسير مجاهد، مجاهد بن جبر المخزومي (ت: 104هـ)، تحقيق: د. محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط1، 1989م.
- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د. وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1418هـ.
- تفسير يحيى بن سلام، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة القيرواني (ت: 200هـ)، تقديم وتحقيق: د. هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 004م.
- تكملة المعاجم العربية، رينهارت بيتر آن دُوزِي، ترجمة وتعليق: محمَّد سَليم النعَيمي وجمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام - الجمهورية العراقية، ط1، من 1979 - 2000م.
- التلقي والسياقات الثقافية، د. عبد الله إبراهيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت - لبنان، ط1، 2000م.

- تمثيلات الاخر - صورة السود في المتخيّل العربي الوسيط، نادر كاظم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2004م.
- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (ت: 370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 2001م.
- التوقيف على مهمات التعاريف، عبد الرؤوف بن علي بن زين العابدين المناوي (ت: 1031هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب -القاهرة، ط1، 1990م.
- الثابت والمتحول - بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، أدونيس، دار العودة - بيروت، ط2، 1979م.
- ثقافة أوربا وبربريتها، إدغار موران، ترجمة: محمد الهلالي، دار توبقال للنشر، ط1، 2007م.
- ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، أبو منصور الثعالبي (ت: 429هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط1، 2003م.
- جامع كرامات الأولياء، يوسف بن إسماعيل النبهاني (ت: 1350)، تحقيق: عطوة عوض، المكتبة الثقافية، لبنان، 1991م.
- جحا العربي، د. محمد رجب النجار، سلسلة عالم المعرفة (10)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978م.
- جدلية الأنا - الآخر، د. نجيب الحصادي، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1996م.
- جدلية الأنا واللاوعي، ك.غ. يونغ، ترجمة: نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية - سورية، ط1، 1997م.
- الجماعات المتخيلة - تأملات في أصل القومية وانتشارها، بندكت أندرسن، ترجمة: ثائر ديب، شركة قدمس للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 2009م.
- الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، أبو عبد الله بن أبي نصر الميورقي (ت: 488هـ)، تحقيق: د. علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط2، 2002م.
- جمهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي (ت: أوائل القرن الرابع الهجري)، حققه وضبطه وزاد في شرحه: علي محمد البجّاوي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- جمهرة الأمثال، أبو هلال العسكري (ت: نحو 395هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، عبد المجيد قطامش، دار الجيل - بيروت، ط2، 1988م
- جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: 321هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط1، 1987م.
- جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004م.

- الجنون بين الحقيقة والخيال، د. محمد حسن غانم، إشراف: عبد الحميد إبراهيم، د.ط، د.ت.
- الحث على طلب العلم والاجتهاد في جمعه، أبو هلال العسكري، تحقيق: د. مروان قباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط1، 1986م.
- حديث الأربعاء، د. طه حسين، دار المعارف، مصر، ط14، 1993م.
- الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجري، آمنة بلّعلي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، آدم متز، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1941م .
- حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1987م.
- حكاية أبي القاسم البغدادي، تحقيق: آدم متز، بغداد، مكتبة المثنى، ط1، د.ت.
- الحكاية والتأويل - دراسات في السرد العربي، د. عبد الفتاح كليطو، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 1988م.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني (ت: 430هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1988م.
- حماسة الخالديين، (الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليين والمخضرمين) الخالديان أبو بكر محمد بن هاشم الخالدي، (ت: نحو 380هـ)، وأبو عثمان سعيد بن هاشم الخالدي (ت: 371هـ)، تحقيق: الدكتور محمد علي دقة، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، د.ط، 1995م.
- الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع الهجري، أحمد خصخوصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1993م.
- الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 1424هـ
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي (ت: 1093هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1997م.
- الخزل والدأل بين الدور والدارات والديرة، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت: 626هـ)، تحقيق: يحيى زكريا عبارة ومحمد أديب جمران، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998م.
- خطاب الجنس - مقاربات في الأدب العربي القديم، هيثم سرحان، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط1، 2010م.

- خطاب الجنون في الثقافة العربية، محمد حيان السمان، رياض الريس للكتب والنشر، لندن - قبرص، ط1، 1993م.
- الخيال الرمزي، جيلبير دوران، تر: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1994م.
- دراسات في سيكولوجية علم النفس المرضي، د. سهير كامل أحمد، مركز الإسكندرية للكتاب، 1998م .
- دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، د. محمد علي الكردي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998م.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط1، 2003م.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد - الهند، ط2، 1972م
- دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون) القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت: ق 12هـ)، عرّب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2000م.
- دفاع عن محمّد ضد المنتقصين من قدره، د. عبد الرحمن بدوي، ، ترجمة: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، د.م، د.ت.
- دليل الناقد الأدبي، د. سعد البازعي ود. ميجان الرويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط3، 2002م.
- الدين الأسس، مالوري ناي، ترجمة: هند عبد الستار، مراجعة: جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009م.
- ديوان ابن الرومي، تحقيق: حسين نصار، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ط3، 2003م.
- ديوان أبي النجم العجلي (ت: 130هـ)، تحقيق: د. محمد أديب عبد الواحد جمران، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ط، 2006م.
- ديوان الأعشى الكبير، شرح وتحقيق، د. محمد محمد حسين، المطبعة النموذجية، مصر، 1950م.
- ديوان طرفة بن العبد، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2003م.
- ديوان عمرو بن كلثوم، جمعه وحققه وشرحه: د. أميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1991م.

- ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق: د. ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، 1967م.
- ديوان اللصوص في العصرين الجاهلي والإسلامي، صنعه: د. محمد نبيل الطريفي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2004م.
- ديوان مجنون ليلى، جمع وترتيب: أبو بكر الوالبي، قدم له: عبد اللطيف علي أبو حليمة، مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، مصر، 1987م.
- ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، أبو عبد الرحمن السُلمي (ت: 412هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي بمصر، ط1، 1993م.
- ذيل الأمالي والنوادر، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي (ت: 356هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1926م.
- ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، جار الله الزمخشري (ت: 538هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1412ه.
- الرد بالكتابة - النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، بيل أشكروفت وآخرون، ترجمة: د. شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ط1، 2006م.
- رسائل الجاحظ، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964م.
- الرسائل السياسية، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995م.
- الرقة والبكاء، ابن أبي الدنيا (ت: 281هـ)، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط3، 1998م.
- روض الرياحين في قصص الصالحين، عبد الله بن أسعد بن علي اليافعي (ت: 768هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن ويس، حلب، مكتبة أسامة بن زيد، ط1، 1995م.
- روضات الجنّات في أخبار علماء السّادات، محمد باقر الخونساري (ت: 1391هـ)، بيروت، الدار الإسلامية، ط1، 1991م.
- الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر الأنباري (ت: 328هـ)، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1992م.
- الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، محمد الجويلي، الدار الوطنية للبحث العلمي، سراس للنشر، د.ت
- زهر الآداب وثمر الألباب، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الحُصري القيرواني (ت: 453هـ)، تحقيق: زكي مبارك ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، ط4، د.ت.
- السردية العربية - بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، د. عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2000م.

- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي (ت: 279هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1998م.
- سنن سعيد بن منصور، سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (ت: 227هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية - الهند، ط1، 1982م.
- سيكولوجيا الإبداع في الفنّ والأدب، يوسف ميخائيل أسعد، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، 1984م.
- سيكولوجيا الخرافة والتفكير العلمي، د. عبد الرحمن عيسوي، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1983م.
- سيكولوجيا اللغة والمرض العقلي، د. جمعة سيد يوسف، سلسلة عالم المعرفة (145)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990م .
- سيكولوجية العقل البشري، كامل محمد محمد عويضة، مراجعة: محمد رجب البيومي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1996م.
- السيميائيات - مفاهيمها وتطبيقاتها، سعيد بنكراد، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2005م.
- سيميولوجيا الشخصيات الروائية، فيليب هامون، ترجمة: سعيد بنكراد، تقديم: عبد الفتاح كيليطو، دار الكلام، الرباط، 1990م.
- الشبق المحرّم - انطولوجيا النصوص الممنوعة، إبراهيم محمود، رياض الريس للطباعة والنشر، د.ت.
- شجرة طوبى، الشيخ محمد مهدي الحائري (ت: 1384هـ)، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف، ط5، 1385هـ
- الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، السيد ياسين، بيروت، دار التنوير، 1981م.
- شرح المعلقات السبع، أبو عبد الله الزَّوْزَني (ت: 486هـ)، دار احياء التراث العربي، ط1، 2002م.
- شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، حققه وقدم له: د. إحسان عباس، الكويت، 1962م.
- شعر عمرو بن أحمر الباهلي، جمعه وحققه د. حسين عطوان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ت.
- الشعر والشعراء، ابن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ
- شياطين الشعراء - دراسة تاريخية نقدية مقارنة تستعين بعلم النفس، د.عبد الرزاق حميدة، مكتبة الإنجلو المصرية، 1956م.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي (ت: 821هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.

- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط4، 1987م.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت: 256هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1954.
- الصداقة والصديق، أبو حيان التوحيدي، تحقيق: د. إبراهيم الكيلاني، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سورية، ط1، 1998م.
- صفة الصفوة، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2000م.
- صناعة الثقافة السوداء، إيليس كاشمور، تر: أحمد محمود، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م.
- صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، مجموعة باحثين، الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت - لبنان، ط2، 2008م.
- الصورة النمطية للإسلام في المتخيل الغربي سوء فهم أم مركب جهل، د. ناجية أقجوج، مطبعة انفر، فاس، ط1، 2009م.
- الضحك، هنري برجسون، ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.
- طبقات الشعراء، عبد الله بن محمد ابن المعتز العباسي، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1981م .
- الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار في طبقات الأخيار)، عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحَنَفي الشَّعْراني (ت: 973هـ) (بلا تحقيق)، مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه، مصر، 1315ه.
- الطبقات الكبرى، ابن سعد (ت: 230هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1990م.
- العبقرية في الفن، د. مصطفى سويف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1973م.
- عرش المقدس - الدين في الثقافة والثقافة في الدين، عبد الهادي عبد الرحمن، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000م.
- العشق والكتابة - قراءة في الموروث، رجاء بن سلامة، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، ط1، 2003م.
- عصر البنيوية، إديث كريزويل، ترجمة: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993م.

- عصر الصورة - السلبيات والإيجابيات، د. شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة (311)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2005م.
- العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي (ت: 328هـ)، تحقيق: د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1983م.
- عقلاء المجانين والموسوسين، الحسن بن إسمعيل بن محمد الضرّاب (ت: 392هـ)، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر، دمشق، ط1، 2003م.
- عقلاء المجانين، ابن حبيب النيسابوري (ت: 406هـ)، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1985م.
- العلاج النفسي الحديث قوة للإنسان، د. عبد الستار إبراهيم، سلسلة عالم المعرفة (27)، المجلس العلمي للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980م.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، (ت: 463هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5، 1981م .
- العين، الخليل الفراهيدي (ت: 170هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1981م.
- عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)، حققه وقدم له: د. يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية - بيروت، 1418هـ.
- الغرب المتخيّل - صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، محمد نور الدين أفاية، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط1، 2000م.
- الغرب في المتخيّل العربي، محمّد نور الدين أفاية، منشورات دار الثقافة والإعلام، الشارقة، ط1، 1996م.
- غرر الخصائص الواضحة، وعرر النقائض الفاضحة، برهان الدين محمد بن إبراهيم المعروف بالوطواط (ت: 718هـ)، ضبطه وصححه وعلق حواشيه ووضع فهارسه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2008م.
- غريب الحديث، ابن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، مطبعة العاني - بغداد، ط1، 1397هـ.
- غريب الحديث، أبو سليمان الخطابي (ت: 388هـ)، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، وخرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي، دار الفكر، (د.ط)، 1982م.
- غريب الحديث، أبو عُبيد القاسم بن سلّام الهروي (ت: 224هـ)، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن، ط1، 1964م.
- الفاخر، أبو طالب المفضل بن سلمة بن عاصم (ت: نحو 290هـ)، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، مراجعة: محمد علي النجار، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ط1، 1380هـ

- الفتوح، أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي (ت: 314هـ)، حيدر آباد، 1972م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي (ت: 456هـ)، د.ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.
- فقه اللغة وسر العربية، أبو منصور الثعالبي، تحقيق: د. ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط2، 2000م .
- الفكاهة وآليات النقد الاجتماعي، شاكر عبد الحميد وآخرون، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب - جامعة القاهرة، ط1، 2004م.
- الفكر الإسلامي - قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996.
- فلسفات عصرنا، تياراتها - مذاهبها - أعلامها وقضاياها، جان فرانسوا دورتيي، ترجمة: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط1، 2009م.
- فلسفة السريالية، فرديناند ألكيه، ترجمة: وجيه العمر، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1987م.
- فن السيرة، د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت - لبنان، ط2، 1956م.
- الفهرست، ابن النديم (ت: 438هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط2، 1997م.
- الفوائد (الغيلانيات)، أبو بكر محمد بن عبد الله بن عبدوَيْه الشافعي البزَّاز (ت: 354هـ)، تحقيق: حلمي كامل أسعد عبد الهادي، قدم له وراجعه وعلق عليه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية - الرياض، ط1، 1997م.
- في تاريخ الأدب الجاهلي، علي الجندي، مكتبة دار التراث، دار التراث، ط1، 1991م.
- القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط8، 2005م .
- قراءة الصورة وصور القراءة، د. صلاح فضل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1997م.
- قصة الحضارة، ول ديورانت، تقديم: د. محيي الدين صابر، ترجمة: د. زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1988م.
- قضايا ووجوه فلسفية، د. محمد علي الكردي، دار ومطابع المستقبل بالفجالة والاسكندرية، ومكتبة المعارف ببيروت، د.ت.
- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، أبو طالب المكي (ت: 386هـ)، تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 2005م.

- كتاب الأدب، أبو بكر بن أبي شيبة العبسي (ت: 235هـ)، تحقيق: د. محمد رضا القهوجي، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ط1، 1999م.
- كتاب الأربعين في شيوخ الصوفية، أحمد بن محمد الماليني (ت: 412هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق: د. عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ط1، 1997م.
- كتاب الزهد، أبو داود السجستاني، (ت: 275هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن ابراهيم بن محمد، أبو بلال غنيم بن عباس بن غنيم، قدم له وراجعه: محمد عمرو بن عبد اللطيف، دار المشكاة للنشر والتوزيع، حلوان، ط1، 1993م.
- الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، لبنان، 1996م.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي (ت: بعد 1158هـ)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط1، 1996م.
- الكليات، أيوب بن موسى أبو البقاء الكفوي (ت: 1094هـ)، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1993م.
- اللامعقول وفلسفة الغزالي، محيي الدين عزوز، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1983م.
- لسان آدم، عبد الفتاح كيليطو، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء - دار توبقال للنشر، ط2، 2001م.
- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت: 711هـ)، دار صادر - بيروت، ط3، 1414هـ
- اللغة المنسية - مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير، إريك فروم، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م.
- ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، الحارث بن أسد المحاسبي (ت: 243هـ)، تحقيق: حسين القوتلي، دار الكندي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1398ه.
- الماهية والخرافة دراسة في الميثولوجيا الشعرية، نورثروب فراي، ترجمة: هيفاء هاشم، مراجعة: عبد الكريم ناصيف، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1992م.
- مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د. عثمان أمين، سلسلة النصوص الفلسفية (6)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1974م.
- المتخيل والتواصل - مفارقات العرب والغرب، محمد نور الدين أفاية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1993م.
- مجمع الأمثال، أبو الفضل الميداني (ت: 518هـ) تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 1955م.

- المحاسن والأضداد، عمر بن بحر الجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1423ه.
- المحاسن والمساوئ، إبراهيم بن محمد البيهقي (ت: نحو 320هـ)، د.م، د.ت.
- المحبّر، محمد بن حبيب البغدادي (ت: 245هـ)، تحقيق: إيلزة ليختن شتيتر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
- المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده (ت: 458هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2000م.
- المدخل إلى صناعة الطب، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (ت: 313)، جامعة سلمنقة، المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1979م.
- المدخل في فن التحرير الصحفي، عبد اللطيف محمود حمزة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط5، د.ت.
- المدخل لنظرية النقد النفسي - سيكولوجية الصورة الشعرية في نقد العقاد نموذجا، د. زين الدين مختاري، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998م.
- مذكرات ثقافة تحتضر، غالي شكري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1970م.
- مرجعيات الجماعات - المرجعيات وأثرها في تقرير توجهات الأفراد، محمود شمال حسن، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ط1، 2010م
- المركزية الإسلامية، د. عبد الله إبراهيم، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010م .
- المركزية الغربية، د. عبد الله إبراهيم، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، الرباط، ط1، 2010م.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1998م.
- مستدرك سفينة البحار، العلامة آية الله الشيخ علي النمازي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ط3، د.ت.
- المستطرف في كل فن مستطرف، شهاب الدين الأبشيهي (ت: 852هـ)، عالم الكتب - بيروت، ط1، 1419هـ.
- المستقصى في أمثال العرب، جار الله الزمخشري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 1987م.
- مسند إسحاق بن راهويه، أبو يعقوب المروزي المعروف بابن راهويه (ت: 238هـ)، تحقيق: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، ط1، 1991م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.

- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مالك بن نبي، تقديم: المحامي عمر مسقاوي، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، 2002م.
- مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، د. زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، القاهرة.
- المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة (ت: 235هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط1، 1409ه.
- مظاهر الأسطورة، مرسيا إلياد، ترجمة: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 1991م.
- معجم الأدباء، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م.
- معجم أعلام المورد، رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992م.
- معجم الجيم، أبو عمرو إسحاق بن مرّار الشيباني (ت: 206هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مراجعة: محمد خلف أحمد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1974م.
- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م.
- المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، 1982م.
- المعجم الفلسفي، مجموعة مؤلفين، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.
- المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007م.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط1، 2008م.
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي (ت: 487هـ)، تحقيق: مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403هـ.
- المعجم الموسوعي في علم النفس، نوربير سيلامي، ترجمة: وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 2001م.
- معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، حسن عز الدين الجمل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 2008م.
- معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، عبد الله إبراهيم وسعيد الغانمي وعواد علي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط2، 1996م.
- المعمرون والوصايا، أبو حاتم السجستاني (ت: 248هـ)، تحقيق: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت .
- معيار العلم في فن المنطق، محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961م.

- مغامرة العقل الأولى، فراس السواح، (د.م)، ط11، 1996م.
- مفاتيح اصطلاحية جديدة - معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010م.
- مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1420هـ.
- المفارقة وصفاتها، موسوعة المصطلح النقدي(13)، د. سي. ميويك، ت: د. عبد الواحد لؤلؤة، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، 1987م.
- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت: 502هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط1، 1412هـ.
- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دار الساقي، ط4، 2001م.
- المفضليات، المفضل الضبي (ت: نحو 168هـ)، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف - القاهرة، ط6، د.ت.
- مفهوم العقل - مقالة في المفارقات، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط3، 2001م.
- مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م .
- مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين، أحمد الحسين، دار الحصاد، دمشق، ط2، 1997م.
- مقالات نقدية مختارة، ترجمة: نجيب المانع، سلسلة الموسوعة الصغيرة (146)، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1984م.
- المقامات - السرد والأنساق الثقافية، عبد الفتاح كليطو، ترجمة: د. عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، ط2، 2001م.
- مقامات بديع الزمان الهمذاني، بديع الزمان الهمذاني (ت: 398هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة الأزهرية، 1923م.
- مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (ت: 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1979م.
- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت: 808هـ)، دار صادر، بيروت، ط2، 2009م.
- ملحمة جلجامش، ن. ك. ساندرز، ترجمة: محمد نبيل نوفل وفاروق حافظ القاضي، القاهرة، دار المعارف، 1970م.

- الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت: 548هـ)، صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 1992م.
- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م.
- المنمّق في أخبار قريش، أبو جعفر البغدادي (ت: 245هـ)، تحقيق: خورشيد أحمد فاروق، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985م.
- المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي (ت: 370هـ)، تحقيق: ف. كرنكو، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م.
- موجز تاريخ الجنون، روي بورتر، ترجمة: ناصر مصطفى، مراجعة: د. أحمد خريس، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2012م .
- الموجز في التحليل النفسي، سيجموند فرويد، تقديم: د. محمد عثمان نجاتي، ترجمة: سامي محمد علي، وعبد السلام القفاش، مراجعة: مصطفى زيوار، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2000م.
- موسوعة عالم علم النفس، د. عبد المنعم الحفني، دار نوبليس، بيروت - لبنان، ط1، 2005م.
- موسوعة العذاب، عبود الشالجي، الدار العربية للموسوعات، د.ت.
- الموطأ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي - الإمارات، ط1، 2004م.
- موقع الثقافة، هومي. ك. بابا، ترجمة: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط1، 2006م.
- نثر الدر في المحاضرات، منصور بن الحسين الرازي الملقّب بالآبى (ت: 421هـ)، تحقيق: خالد عبد الغني محفوط، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2004م.
- النثر الفني في القرن الرابع الهجري، زكي مبارك، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط1، 1934م.
- النص، السلطة، الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م.
- نظام الخطاب، ميشيل فوكو، ترجمة: د. محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 2007م.
- نظرية العقل (سلسلة نقد نقد العقل العربي)، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت - لندن، ط4، 2011م .
- النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية، عبد الله الغذامي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م .

- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري (ت: 606هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1979م .
- نوادر جحا الكبرى، اعتنى به وراجعه: د. درويش جويدي، الدار النموذجية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، د.ت.
- نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، محمد بن عفيفي الباجوري المعروف بالشيخ الخضري، دار الفيحاء - دمشق، ط2، 1425هـ.
- الهوامل والشوامل سؤالات أبي حيان التوحيد لأبي علي مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (ت: 421هـ)، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2001م.
- الهوية والسرد - دراسات في النظرية والنقد الثقافي، د. نادر كاظم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2006م.
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت: 764هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م.
- الوجود والزمان والسرد - فلسفة بول ريكور، ديفيد وورد، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1999م.
- الوَحشيَّات وهوَ الحمَاسَة الصُغرى، حبيب بن أوس بن الحارث الطائي، (ت: 231هـ)، علق عليه وحققه: عبد العزيز الميمني الراجكوتي، وزاد في حواشيه: محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1987م.
- وقعة صفين، لنصر بن مزاحم المنقري (ت: 212هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1990م.

ثانيا: الرسائل والأطاريح الجامعية:

- الأصول الفلسفية لنظرية المعنى في النقد الأدبي الحديث - البنيوية وما بعدها، عبد الأمير عباس بطي، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب - جامعة الكوفة، 2009م.
- شعر الموسوسين في العصر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري - جمع وتحقيق ودراسة، علي كاظم علي المدني، (أطروحة دكتوراه)، كلية التربية - جامعة القادسية، 2011م.
- المفارقة الروائية - الرواية العربية نموذجا، صالح محمد عبد الله العبيدي، أطروحة دكتوراه، كلية التربية - جامعة الموصل، 2001م.

ثالثًا: البحوث والدوريات:

- البيمارستانات العربية - قراءة في تاريخ المشافي النفسية العربية، د. عمر هارون الخليفة، مجلة شبكة العلوم النفسية العربية، ع 9، مارس 2006م.

- تأويل لغة الجسد داخل الوعي الثقافي العربي، علي زيعور، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، ع 54 - 55، بيروت - باريس، 1988م.
- الجنون في الأدب الفرنسي - العقل أو اللاعقل أو خطاب الجنون عند ديدرو، محمد علي الكردي، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 18، الكويت، 1987م.
- الجنون في الأدب، رشا حمود الصباح، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 18، الكويت، 1987م.
- خطاب الحمق والجنون في السرد العربي القديم - قراءة في التمثيلات الثقافية، ضياء عبد الله خميس الكعبي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، ع 101، 2008م.
- السريالية والجنون، سمير غريب، مجلة عالم الفكر، الكويت، اكتوبر، 1987م.
- الصورة النمطية لخصائص العنف في الشخصية العراقية - دراسة ميدانية، فارس كمال نظمي، جريدة المدى، ع 583، 21/ ك2، 2006م.
- عملية الإبداع، سامي قدوح، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع13.
- اللاسوي في الحضارة العربية الإسلامية، مي فياض، (بحث) مجلة الفكر العربي، بيروت، س3، ع 19، 1981م .
- المرض العقلي والإبداع العقلي، شاكر عبد الحميد، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 18، الكويت، 1987م.
- مفهوم الجنون وتاريخه، د. غسان يعقوب، مجلة دراسات عربية، ع1، س 28، 1991م.
- مقاربة تأويلية لقراءة علاقة العشق بالجنون في تصوف ابن عربي، إبراهيم أبو شوار، مجلة الوحدة، ع 49، س 5، تشرين الأول/ أكتوبر 1988 - 1409هـ.
- ميشال فوكو - الانغلاق الكبير أو محاذاة الجنون، جوزي غلارم مركوار، ترجمة: عبد الرزاق جلالي، مجلة دراسات عربية، ع 11- 12، س 25، 1989م.

- رابعًا: البحوث المنشورة على مواقع شبكة الأنترنت:
- تدبير الحقيقة، م. فوكو، تعريب: م.س ـ وـ ع.ب. (مقال على شبكة الأنترنت).
- الصورة النمطية والتنميط: من الطباعة إلى القانون والممارسة السياسية، نقلا عن موقع: ww.sudaneseonline
- الصورة النمطية، بحث منشور على موقع: www.sarayanews.com
- الصورة النمطية، د. يحيى جاد، مجلة قضايا فكرية، موقع: http://www.hiramagazine.com
- مجلة فكر ونقد على موقع: http://www.aljabriabed.net
- محاضرات في الصورة النمطية لطلبة كلية الإعلام جامعة صنعاء، إرادة الجبوري، غير منشورة، موقع: www.sudaneseonline.com